OSSERVAZIONI SULLA TEORICA DELLA PENA E DEL PREMIO STUDIATA IN DANTE PER G...

Giovanni Battista Zoppi

OSSERVAZIONI

SULLA

TEORICA DELLA PENA E DEL PREMIO

STUDIATA IN DANTE

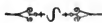
PER

G. B. ZOPPI

VERONA

PREMIATA TIPOGRAFIA VICENTINI E FRANCHINI

1870.

AVVERTENZA

Quando un libro si presenta al pubblico ha il dovere di farsi fin dalle prime in qualche modo conoscere al *benigno lettore;* ed a ciò appunto serve quel che si dice « il titolo del libro ». Ma dal titolo non se ne apprende tutto al più che l'argomento; dico tutto al più, giacchè spesso il titolo dice troppo,. e talvolta anche troppo poco, così che invece di una guida, una indicazione, o che so io, tante e tante fiate non riesce proprio ad altro che ad un mezzo inganno. Coloro infatti, che sono pratichi di queste cose, sapete come fanno? Appena letto il titolo corrono all' indice *rerum notabilium* per vedere se possono capirne qualche cosa di meglio. Che se poi, o quest' indice è più magro e spolpato del titolo, o, ciò che è peggio, se indice non vi è, vedete il *benigno lettore* (quando non abbia già perduta voglia e pazienza) sfogliare qua e là il libro, saltando pagine e carte, tanto per farsene, come si dice, un' idea, ed arrivare, se gli è possibile, a comprendere ciò che abbia voluto scrivere, ed inteso insegnare l'autore. Allora poi se la sorte

fa capitar sott'occhio allo sfogliatore del libro qualche brano, qualche riga che non gli dia nel genio, o se ei non vi trovi certo accordo e rispondenza con ciò che gli pareva promettergli il titolo, guai al povero autore, egli arrischia di aver perduto per sempre un discepolo ed un cliente: tanto è vero che la *fortuna* di un libro molte volte non dipende che da *fortuna*. Ma dove vanno a parare queste mie chiacchiere? A questo, cioè, a mostrare la necessità della presente *avvertenza*, nella quale intendo dire in breve qualche cosa che non istá, nè potea stare nel titolo, e che pur è d'uopo che il lettore conosca.

Qui raccolti in un volumetto si trovano due scritti; e' sono fratelli, ma l'uno d'alcuni anni maggiore dell'altro. Il primo nacque allorchè si celebrava in tutta Italia il sesto centenario della nascita di Dante. Il secondo vede adesso la luce la prima volta. L'uno tornando in pubblico, un po'racconciato, s'affida nel compatimento e nella benevolenza incontrata oltre a quattro anni fa; l'altro spera nella curiosità che sogliono di sovente destare le cose nuove; magra speranza a dir vero! Forse sarebbe stato miglior partito operare alla guisa de' bravi coltivatori di piante, che in mezzo a più rami ne scelgono uno, e salvano questo, recidendo gli altri senza pietà, perchè tutto il succo e l'umore concorrano

in quel solo, che per solito allora riesce a meraviglia. Anch' io avrei quindi dovuto de' due fratelli sacrificare il più vecchio per concentrare ogni cura nel secondo, e dargli più compiuta educazione. Ma, com' è naturale, amor di padre si oppose a sì crudele discernimento, a così spietata predilezione. Fuor di metafora: voglio dire che si sarebbe potuto dare unità ai due soggetti fondendoli con maggiore armonia di parti in un solo e meglio ordinato discorso. E non vi ha dubbio che sarebbe stata una buona idea, ma mi cadde in pensiero troppo tardi, cioè, quando il secondo lavoro era già fornito, così che sarebbe stato mestieri non solo distruggerne uno, ma tutti e due per cominciare da capo. E cominciare dal distruggere per poi edificare, mi è sembrato sempre un brutto partito in filosofia, come in politica; oltre di che avrei finito per esserne svogliato, e non farne più nulla. Alcuno potrà dire che in tal caso non vi saria stato un gran male: ed io a costui non saprei proprio cosa rispondere.

Ad ogni modo quello che ho detto qui a guisa di avvertenza, ho creduto dirlo a fin di bene, per tôrre ad altrui il disturbo di andar da sè investigando le ragioni di così fatta pubblicazione, e mettergli sott' occhio i perchè dell'esser così e non altrimenti. Per tal maniera, egli non avrà la briga di torturarsi il

cervello, (quando il suo buon cuore gliel'avesse suggerito) affine di cercare il motivo, per cui io abbia voluto stampare due scritti in luogo di uno diviso in due parti; nel qual modo avrei potuto sfuggire alle molteplici dissonanze che si trovano tra essi, alle inutili ripetizioni, alle differenze di orditura, a tutti que' difetti insomma estrinseci e di pura forma, che sembrano così facili ad evitare a chi vede le cose dopo che son fatte, senza tener conto delle tante e sì varie circostanze, le quali cagionano ed accompagnano sempre il lento processo della produzione.

Detto così il perchè questi scritti sieno due, quantunque avessero potuto formarne meglio uno solo, e l'uno non possa nel concetto generale esser affatto indipendente dall'altro, non mi resta che raccomandarli, con tutto quel maggior affetto, che deve avere un buon padre, alla indulgenza del *benigno lettore.*

OSSERVAZIONI

SULLA

TEORICA DELLA PENA

STUDIATA IN DANTE

A TE OTTIMO PADRE

CHE DA' PRIMI ANNI COLLA PAROLA E PIÙ COLL' ESEMPIO

MI INNAMORASTI DEL BENE

E A VIRILI STUDI MI EDUCASTI LA MENTE

QUESTO UMILE LAVORO

TENUE PEGNO DI UN GRANDE AFFETTO

CON TENEREZZA DI FIGLIO

DEVOTAMENTE CONSACRO

Maggio 1865.

OSSERVAZIONI

SULLA

TEORICA DELLA PENA

STUDIATA IN DANTE

Senz' *esso* non fermai peso di dramma
Purg. XXI. v. 99.

Dante: ecco un uomo singolarissimo al mondo; egli poeta sommo e filosofo, teologo (1) e politico, giurisperito e soldato, non solo compendia in sè stesso tutta la storia e la scienza dell' età sua, ma preoccupando l' avvenire stampa un' orma così profonda nella vita di sua nazione, che per volger di tempo mai non dilegua. — Ma a che ripeto io cose, le quali oggimai nessuno ignora, poscia che Italia tutta si è unita in intelletto d' amore per onorare

(1) *Theologus Dantes nullius dogmatis expers:* Così suona il primo verso del suo epitaffio composto da Giovanni di Virgilio.

con insolita festa, ancor dopo sei secoli, il dì natalizio dell'Alighieri? — E pure io sentiva come un bisogno di rappresentarmi per un momento, e descrivermi davanti al pensiero questa mirabile ampiezza e fecondità d'ingegno, per ispiegare a me stesso questo fatto straordinario di un nome, che appare sempre più splendido, quanto più si arretra nella notte de' tempi; di guisa che si può dire, ch'egli non fu mai così solennemente festeggiato come al presente, per questo appunto, che quanto più gli uomini acquistano del civile progresso, tanto più lo comprendono, e per ciò meglio l'onorano: onde, anzi il tempo ce ne allontani, dobbiamo dire piuttosto, che noi ci accostiamo vie maggiormente a lui che ne precorse di tanto.

Ecco perchè ogni scienza ed arte si onora dell' autorità del suo nome, e va lieta se sa trovare in alcuna sua parola, come in piccolo seme raccolti, quei veri, che sono frutto di un sapere, che grandeggiò poscia per il lentò lavoro dei secoli. — Ecco la ragione di quelle assidue e ripetute indagini, onde altri del continuo si pone alla ricerca della universal condizione, sì degli avvenimenti, che delle persone e delle cose, che lo ebbero contemporaneo, argomentandosi di trarre da tutto, e lume e scorta a penetrare più securamente il pensiero, il costume e l'indole di quel Genio. Ond'è che in sì gran misura si accrebbero a nostri giorni

gli studî e i commenti intorno alle opere, che egli ne lasciò come in prezioso retaggio (1).

Ma è sì ricco il tesoro di dottrina che esse ci offrono, tanto vasto il campo, e così varia e molteplice la messe, che a qualunque voglia farne suo prò, è pur mestieri si limiti a raccôrne una parte soltanto; chè certamente, anche circoscritto in breve confine, Dante può ben bastare a profonde meditazioni. E però si sono fatti degli stupendi lavori ove partitamente si tratta or d'uno or d'altro subbietto della sapienza dantesca, e che si devono alle più dotte penne del nostro secolo, fra cui basti il ricordare i nomi del Tommaseo, del Giuliani, del Ricci, del Gatti, dell'Ozanam, del Capocci, dell'ab. P. Perez, del Capponi, del Paganini, del Conti, del Ferrazzi per tacer d'altri parecchi; chè « le nomenclature, dice il Balbo, non istanno bene se non nei cataloghi ».

Furono questi esempi appunto, che m'hanno fatta nascere nell'animo l'idea, che si potrebbe rinvenire un bello, e forse in parte nuovo argomento di studio, qualora si cercasse di rilevare il pensiero dell'Alighieri intorno alla *Teorica della Pena.* Tale investigazione,

(1) Ecco ciò che scriveva il Balbo nel 1839: « Ora quantunque corso poco più che il terzo (del secolo XIX) già abbiamo più edizioni, più commenti, più lavori, che in niuno dei precedenti. *Vita di Dante*, Cap. XVII. — Dal 1800 al 1864 si contano ben 238 edizioni.

parmi, dovrebbe riuscire non poco opportuna a sempre meglio comprendere lo spirito del sacro poema, il cui soggetto allegorico, come ebbe a dire Dante stesso nella Epistola a Can Grande: « È l'uomo in quanto per lo libero arbitrio meritando e demeritando alla giustizia del premio e della pena è sottoposto ». (1)

Riesce chiaro ad ognuno, come avendo dovuto il poeta fare nelle due prime Cantiche una sì larga applicazione della pena, gli sia stato d'uopo non procedere a caso, ma sì rendere a sè medesimo ragione del vero concetto di essa, del suo ufficio, delle sue specie e misure diverse. Tutto questo, adunque, dee sapersi vedere nel poema, raccogliendo il suo pensiero sparso qua e là sotto mille svariatissime forme, dove tante fiate egli celò la sua idea sotto il velame del simbolo, e tante altre ce la mostra incarnata in qualche fatto, od espressa in una parola, che non è se non l'ultima conseguenza di un lungo ordine di principî, a cui per forza di riflessione siamo costretti di risalire. E dico, che ciò deve essere senza dubbio, perchè altrimenti si converrebbe negare quella sublime unità di concetto, e quella perpetua costanza d'intendimento, la

(1) Si vero accipiatur opus allegorice, subjectum est' homo, prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem Iustitiæ præmianti aut punienti obnoxius est. Ep. cit. § 8.

quale è tanto propria dell' ingegno di Dante, che è anzi quella, che lo fa esser sì grande.

Questo argomento vagheggiato lungamente in idea mi fu cagione di un vivo desiderio di pur vederlo in qualche guisa attuato, e di tentarne anzi io stesso la prova, sebbene non senza temerità.

Ma saranno pochi cenni, sarà un brevissimo saggio, piuttosto vôlto a significare come si potrebbe a mio avviso condurre il lavoro, di quello che a colorire l' intero disegno; non augurandomi esito migliore, che di invitar altri a far opera più compita, lieto se pure in tal caso s' avveri, che

« Poca favilla gran fiamma seconda. » (1)

I.

La pena consiste in un dolore, in un patimento, a dir breve essa ha nome e natura di *male*; dunque a ben rilevare qual ne fosse il concetto nella mente dell' Alighieri, vuole esattezza di discorso, che si ricerchi da prima com' egli intendesse il *bene*; chè l' idea del male non ha ragione di essere, se non si pensa come una negazione, o, dirò meglio, come una privazione di un bene qualunque.

(1) Parad. I. v. 34.

Genericamente l' idea del bene significa cosa che piace, od *appetibile;* cotalchè essa è termine dell'affetto, che in senso assai largo dicesi *amore:* e però leggiamo nel Purgatorio che

« Ciascun confusamente un *bene* apprende
Nel qual si queti l' animo, e desira,
Perchè di giunger lui ciascun contende; » (1)

ed altrove:

« L' animo, che è creato ad amar presto,
Ad ogni cosa è mobile, *che piace,* » (2)
. . . .

« E se rivolto in ver di lei si piega
Quel piegare è *amor* . . . . . » (3)

Ora ogni essere ama naturalmente sè stesso, e gli sarebbe anzi impossibile odiarsi *per la contradizion che nol consente:* e per ciò

« Dall' odio proprio son le cose tute » (4)

Esso adunque si amerà non solo, ma amerà in conseguenza tutto quanto potrà accrescere

(1) XVII. v. 129.
(2) Purgat. XVIII. v. 19-20.
(3) Purgat. XVIII. v. 25.
(4) Purgat. XVII. v. 108.

il suo sviluppo, la propria *entità:* in una parola, amerà la sua *perfezione*, e siccome questa non può dipendere, che da un cotal *ordine,* che più o meno realizza *l' essenza completa* di un ente, così divengono, sotto un certo rispetto, sinonimi *bene*, *perfezione* ed *ordine ;* parole che significano la medesima cosa, ma, come a dire, in *momenti* diversi. Ogni ente poi ha sempre in sè stesso un certo ordine, che è ciò, che lo fa essere quello che è, altrimenti non sarebbe; esso ha quindi una perfezione almeno incipiente, e perciò ogni *ente* in qualche maniera è sempre un *bene* (1). Come adunque vi è l' Essere necessario ed assoluto e vi sono gli enti relativi e finiti, così vi sarà del pari il Bene assoluto, ed i beni limitati. Tntto ciò noi troviamo mirabilmente espresso in Dante, il quale parlando di Dio, che è Colui, che *non circoscritto tutto circoscrive,* (2) e da cui come da un *punto dipende il Cielo e tutta la natura,* (3) lo chiama :

« Quello infinito ed ineffabil Bene
Che lassù è .... » (4)

(1) Questa è la dottrina professata dalla Scuola; leggasi questo passo di S. Tommaso « Omne ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum (quia omnis actus perfectio quædam est), perfectum vero, habet rationem appetibilis et boni :..... unde sequitur quod omne ens, in quantum hujusmodi bonum est » (S. T. I. q. 5. a. 3).

(2) Parad. XIV. v. 30.

(3) Parad. XXVIII. v. 42.

(4) Purg XV. v. 67 - 68.

ed in altro luogo

« Lo sommo Ben che solo esso a sè piace: » (1)

perch' egli è appunto

« . . . . quel Bene,
Ch è senza fine, e sè in sè misura: » (2)

e per l'attinenza poi, che abbiamo detto esistere fra bene e perfezione, lo definisce ancora la

« . . . . . Mente che è da sè perfetta » (3)

Ma Iddio essendo sommo Bene deve pur essere ordine assoluto ed eterno, se è vero che

« . . . . le cose tutte quante
Hanno ordine tra loro, e questa è forma,
Che l'universo a Dio fa somigliante; » (4)

ed infatti non può essere che uno infinito mistero di ordine quello,

« Che tiene una sostanzia in tre persone. » (5)

(1) Purg. XXVIII. v. 91.
(2) Parad. XIX. v. 50-51.
(3) Parad. VIII. v. 101.
(4) Parad. I. v. 103 e seg.
(5) Purg. III. v. 36.

Ciò per quello che riguarda il Bene infinito. Ora passiamo a' beni finiti, che è come dire agli enti finiti, perchè notammo già, che ogni essere è bene in quanto è; per cui Dante ad ogni cosa creata dà nome di *creato bene*, ed è

« La prima volontà, ch' è per sè buona, » (1)

la quale

« . . . . radiando lui cagiona; » (2)

La *Bontà* divina, ossia l' infinito *Amore* è appunto cagione di ogni bene, come di ogni essere, perchè Iddio crea amando, come amando genera l' eterna Idea, di cui le creature portano in sè stesse l' impronta; essendo che Dio dona loro l'esistenza *nel tempo* con quel medesimo atto d' amore, col quale *eternamente* le contempla nel Verbo, giacchè *omnia per ipsum facta sunt,* dice il Vangelo (3). Ora ascoltiamo questa sublime dottrina dalla bocca stessa di Dante:

« Ciò che non muore, e ciò che può morire,
Non è se non splendor di quella Idea,
Che partorisce amando il nostro Sire:

(1) Parad. XIX. v. 86.
(2) ivi v. 90.
(3) S. Joann. C. I. v. 3.

Chè quella viva Luce, che si mea
Dal suo Lucente, che non si disuna
Da lui, nè dall'Amor, che in lor s'intrea,

Per sua bontate il suo raggiare aduna,
Quasi specchiato, in nuove sussistenze,
Eternalmente rimanendosi una:

Quindi discende all'ultime potenze,
Giù d'atto in atto, tanto divenendo,
Che più non fa che brevi contingenze. » (1)

Da questo, che ne insegna Dante coi primi Dottori della Scuola (2), raccogliamo adunque, che ogni cosa creata, come non ha l'essere per sè, così non è buona per sè, ma è buona in quanto riceve l'esistenza dal sommo Bene, ed in quel ordine, nel quale la riceve.

Veduto così il concetto dell'Alighieri intorno al bene considerato generalmente in Dio e nella creazione, ci resta ora a ricercare, che cosa sia il bene relativamente all'uomo. Che è quello, ch'egli appetisce? Che cosa dee volere? E può egli non volerla? E che ne consegue? Ecco tante quistioni, che noi dovremo

(1) Parad. XIII. v. 52 e seg.

(2) S. Tommaso dice che Iddio quando dà l'essere alle cose *intendit solum comunicare suam perfectionem.* (Summ. Theol. I. q. 44, 4); per cui altrove, insegna che *in rationalibus creaturis est immago Trinitatis, in cæteris vero creaturis est vestigium* (S. Theol. I. q. 45, 7): concetto che si riscontra anche in S. Bonaventura, e che egli svolge am-

trovare risolute dal nostro Poeta, e che ci guideranno dirittamente a parlare della *pena;* chè è d'uopo non dimenticare esser dessa il precipuo soggetto del presente lavoro.

In quell'ordine nel quale

« . . . . sono accline
Tutte nature per diverse sorti,
Più al principio loro e men vicine,
Onde si muovono a diversi porti
Per lo gran mar dell'essere; e ciascuna
Con istinto a lei dato, che la porti, » (1)

l'uomo non è già una eccezione; ma anch'egli ha un fine da raggiungere, ha un bene da desiderare; infatti:

« Nè pur le creature, che son fuore
D'intelligenza, quest'arco saetta,
Ma quelle ch'hanno intelletto ed amore. » (2)

piamente nei Capi I. II. III. dell'*Itinerarium mentis in Deum.* Un altro passo dell'Angelico dove è espressa la stessa dottrina è il seguente: Verum est quod aliquid est *Primum,* quod per suam essentiam est *ens* et *bonum,* quod dicimus Deum . . . . . A *primo* igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, in quantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis, licet remote et efficienter. — (Sum. Th. I. q. 6. a. 4).

(1) Parad. I. v. 109, e seg.

(2) Parad. I. v. 118, e seg.

E sino dai primi momenti di sua esistenza l'anima prova in sè medesima un senso indistinto, che la tira ad amare e cercare un piacere, e un diletto, in cui riposarsi, come in suo bene. Io non faccio che ripetere la dottrina, che Dante insegna nel Convito: « Ogni animale, egli dice, siccome ello è nato, sì razionale come bruto, sè medesimo ama, e teme e fugge quelle cose, che a lui sono contrarie, e quelle odia. . . . . Dico dunque, che sul principio sè stesso ama avvegnachè indistintamente » (1). Ed altrove: « E perchè la sua conoscenza (*dell'anima*) prima è imperfetta, per non essere sperta, nè dottrinata, piccoli beni le pajono grandi, e però da quelli comincia prima a desiderare » (2). Ma e' mi tarda di recare in mezzo quei versi della Commedia, che nessuno ha mai potuto dimenticare una volta che gli sien caduti sott' occhio; tanto e sì sublime è il magistero, con cui seppe vestire il suo concetto colle forme della più leggiadra poesia, serbando nel tempo stesso la più severa precisione scientifica:

« Esce di mano a Lui, che la vagheggia
Prima che sia, a guisa di fanciulla,
Che piangendo e ridendo pargoleggia,

(1) Conv. Trattato IV. 22. pag 536, ed. Fraticelli. Firenze 1862.

(2) Conv. T. IV. 12. pag. 297, ediz. cit.

L' anima semplicetta, che sa nulla;
Salvo che mossa da lieto Fattore
Volentier torna a ciò che la trastulla.
Di picciol bene in pria sente sapore » (1)

In appresso il sentimento e la intelligenza prendono sempre maggiore sviluppo: l' uomo comincia a ripensare il proprio pensiero; così, riflettendo sopra sè stesso e le cose, che lo circondano, e trovando in esse nuovi e differenti oggetti di piacere, apprende insieme diverse maniere di beni, ne' quali viene a particolareggiarsi quella prima tendenza indistinta e confusa. Se non che gli uomini non furono fatti

« . . . . a viver come bruti,
Ma per seguir virtute e conoscenza; » (2)

e però quando si parla dell' uomo non conviene fermarsi a quel bene meramente particolare e *soggettivo,* che si determina, e si circoscrive dal sentimento, e in quello finisce. L' intelligenza ci mette in comunicazione con un mondo ben più ampio, che non è la ristretta cerchia del senso: per essa noi contempliamo le cose fuori di noi, le consideriamo in sè stesse e nella loro natura. Questo fa sì che ne possiamo conoscere il valore intrinseco, indipendente-

(1) Purg. XVI. v. 85 e seg.
(2) Inf. XXVI. v. 119-120.

mente affatto dal nostro sentimento; senza tener conto, cioè, di quel piacere individuale, che da quelle potesse a noi derivare. Alla mente adunque dell'uomo presentandosi gli esseri coi loro modi, nature, e relazioni diverse, gli sarà facile il ravvisarvi differenti gradi di nobiltà e d'importanza: per cui vi scorgerà l'ordine reciproco, in cui essi vicendevolmente si trovano, e l'ordine di ciascheduno in particolare; vale a dire, conoscerà le varie loro perfezioni, e quindi la diversa ragione di bene, che sarà in ognuno di essi, considerato in sè medesimo. E questo è appunto quello, che dicesi *bene intelligibile,* ovvero *oggettivo;* che ha natura affatto differente e distinta dal bene *soggettivo,* perchè mentre quest'ultimo è tale solo in quanto è attualmente bramato e goduto da un soggetto senziente, l'*oggettivo* invece è *qualunque bene,* a qualunque soggetto appartenga, non richiedendo altra condizione, che di essere pensato.

Ora se esiste fuori dell'uomo questo bene quest'ordine indipendente da lui, che la sua mente conosce, si dovrà dire ch'esso esiste come una vana rappresentazione e null'altro? Questo bene così veduto rimane egli affatto straniero all'uomo? L'azione di questo finirà solo nel contemplarlo? No, è troppo evidente che l'uomo spiegando la propria attività deve operare in guisa conforme a quello, che vede

in idea. Come infatti al senso corrisponde l'istinto che move in cerca del piacevole, di cui si ebbe esperienza nella sensazione, così alla intelligenza s'accompagna una sua propria attività, e questa è quella che dicesi *volontà*. Ella per sua natura si volge sopra gli oggetti che dalla intelligenza le vengono porti; ella ama, ed ama ciò che conosce, operando sempre per un fine, in ordine al quale impera a tutte l'altre facoltà, che le stanno soggette. Giacchè essa è quella suprema potenza, per la quale l'anima è signora di sè stessa e de' suoi atti, ed in cui si compie l'umana personalità. Basta questo adunque, perchè si comprenda come il bene oggettivo domandi naturalmente di essere riconosciuto da tutto l'uomo; e quindi non solo dalla sua mente, ma ancora dalla sua volontà; la quale dovrà rispettarlo ed amarlo con un ossequio ed un affetto proporzionato a quel grado di perfezione e di ordine, che in esso si viene manifestando. Se l'uomo non accordasse il suo volere, ed il suo affetto con quel bene che ei scorge col lume della sua mente, egli contradirebbe a sè stesso; dacchè rifiuterebbe di assentire a ciò che conosce; e dopo di aver prima affermato una cosa, con un atto successivo negherebbe questa affermazione, dando a sè medesimo una mentita. Quando il bene oggettivo si considera appunto in questa relazione alla volontà, che praticamente lo ri-

conosce, acquista il nome di *bene morale,* e dicesi moralmente buono quell'uomo che vuole di questa guisa.

Ora è facile l'avvedersi come l'Ente assoluto, che è pur sommo Bene, perchè realizza in sè medesimo tutta l'essenza dell'essere ed ogni sua perfezione, debba ottenere l'omaggio del massimo amore:

« Chè il bene, in quanto ben, come s'intende,
Così accende amore, e tanto maggio,
Quanto più di bontate in sè comprende.

Dunque all'Essenzia ove è tanto vantaggio,
Che ciascun ben, che fuor di lei si trova,
Altro non è che di suo lume un raggio,

Più che in altra conviene che si mova
La mente, amando, di ciascun che scerne
Lo vero, in che si fonda questa prova. » (1)

Di quest'ordine dell'amore, che l'uomo deve mantenere verso gli esseri tutti, secondo che sono in sè, e vengono manifestati dall'intelletto, parla l'Alighieri ancor nel Convito, ove ebbe a dire che l'uomo « viene distinguendo quelle cose, che a lui son più amabili, e meno e più odibili, e seguita e fugge, e

(1) Parad. XXVI. v. 28, e seg.

più e meno, secondo che la conoscenza distingue, non solamente nelle altre cose, che *secondariamente* ama, ma eziandio distingue da sè che ama *principalmente;* e conoscendo in sè diverse parti, quelle che in lui sono più nobili, più ama. E conciossiachè più nobile parte dell' uomo sia l' animo, che il corpo, quello più ama: e così amando sè principalmente, e per sè l'altre cose, e amando di sè la miglior parte più, manifesto è che più ama l' animo, che il corpo ed altra cosa: il quale animo più che altra cosa *dee amare.* » (1) — E qual è, ed in che consiste questa *nobiltà* dell' animo la quale esige una tale preferenza di amore? Da niun' altra cosa dipende, se non dalla dignità stessa del lume intellettuale, che brilla del continuo dinanzi alla sua mente, e le fa conoscere tutte quante le cose. Questo lume di ragione poi, come insegna l' ideologia, non è che la verità stessa immutabile, universale ed eterna, la quale informando l'anima dell' uomo le dà per tal guisa una partecipazione dell' eterno e dell' infinito, vale a dire di cosa che non permette di immaginarne altra nè maggiore, nè più sublime. Ond' è che l' anima umana nella catena degli esseri si presenta con una esigenza al nostro amore, che non si trova in alcuno degli altri

(1) Conv. T. IV. 22. pag. 356, ediz. cit.

enti privi d'intendimento. Da questo poi consegue, che la verità essendo il naturale oggetto della potenza intellettiva, l'uomo che segue ed ama la verità, perchè la trova degna di amore, prova anche in sè stesso un naturale e proprio diletto, quel piacere purissimo, che nasce e si produce dalla cognizione e dalla contemplazione del vero. Il quale per tal modo diventa anche un bene relativo al soggetto, per cui Dante l'ebbe a dire *l'ultima perfezion nostra* (1); essendo che esso è l'oggetto di quella facoltà d'intendere, che, come si disse, è la più nobile ed eccellente. — L'uomo adunque, che conosce ed ama l'ordine della verità, perchè in esso contempla una assoluta ragione di bene, che esige amore, con questo atto produce in sè stesso la sua propria perfezione, il suo proprio bene. Per tal maniera rimane chiarito, che il *bene soggettivo umano* rampolla della stessa radice del *bene oggettivo e morale*, così che quell'atto virtuoso, per cui si vuole ciò che è bene in sè stesso, diviene ad un tempo sorgente d'un singolare spirituale godimento. — L'uomo che ama l'ordine riesce in sè stesso ordinato e felice.

Senonchè il lume dell'intelletto nostro, la verità, per cui è fatta l'anima umana, non è altro che un raggio della Mente Divina, che

(1) Conv. T. II. 14, pag. 153. ediz. cit.

è, secondo scrive Dante, il *Sommo Intelligibile* (1), la Verità sussistente. Questi è l'*essere completo* ed *assoluto*, mentre l'*essere* che ora noi vediamo non è che l'essere puramente *ideale;* il quale ne fa tuttavia conoscere l'esistenza di questo Assoluto, e ce lo pone a termine ultimo di ogni desiderio. Ma conoscerne l'esistenza è ben altra cosa dall'averne, o dal poterne avere il possesso. Ciò infatti evidentemente è superiore alle forze della natura.— Quando l'intelligenza ajutata da sovrannaturale virtù potesse vedere scopertamente l'Essere nella sua sussistenza assoluta, allora ella farebbe percepire all'uomo un godimento intero, un sovrumano gaudio, avendo raggiunto la sua più eccelsa perfezione. In tal caso l'anima sarebbe *pienamente* felice di una *beatitudine* sopra natura, per la visione e l'amore di Dio medesimo.

Abbiamo adunque veduto, sempre dietro la scorta dell'Alighieri, come negli esseri si trovi un certo ordine e graduazione di bontà e di valore: come quest'ordine si renda manifesto all'uomo, che lo vede coll'occhio della sua intelligenza: come egli debba per legge di sua natura proporzionare il suo amore a quel ordine secondo verità: come in fine mantenendo questa proporzione egli trovi la sua

(1) Conv. T. IV. 22, pag. 339. ed. cit.

falicità il suo stesso *bene,* cioè si trovi egli medesimo nella perfezione e nell' ordine, che può essere, o naturale soltanto o soprannaturale.

II.

Dopo avere così discorso del *bene* possiamo di leggeri indovinare qual fosse, e qual dovesse essere in Dante il concetto del *male.*

Se il bene è perfezione ed ordine, il *male* sarà senza dubbio *imperfezione* e *disordine.* — Perciò se il bene, come vedemmo, è naturale obbietto di amore, il male sarà cagione di odio. «Nulla è da odiare (leggesi nel Convito) se non per sopravvenimento di *malizia.*» (1) Avvertimmo poi, che in quanto è, ogni essere è bene; quindi nulla vi sarà mai, che interamente sia male, chè e' non sarebbe affatto. Dunque, se vi ha un' Bene assoluto, non vi ha però un *male assoluto;* ed il male non potrà rinvenirsi che negli enti finiti; perchè essendo una privazione di bene, e quindi di *essere,* suppone perciò stesso una limitazione; giacchè nell'infinito non può concepirsi mancanza o difetto, senza distruggerne nello stesso tempo l' idea.

(1) Conv. T. IV. 1, pag. 246. ed. cit.

Ristretto così il concetto di male alle sole creature, ora, come abbiamo fatto del bene, andremo considerandolo in relazione all' uomo.

Per far ciò rammentiamo quello che di sopra s'è ragionato, vale a dire che l'uomo allora opera il bene, e si trova nell' ordine, quando col suo amore riconosce praticamente gli esseri per quello che sono, cioè gli ama con affetto rispondente all' essenza loro. Or bene: egli non è punto necessitato a voler di tal guisa; egli può colla sua volontà anteporre ciò che ha minor pregio a cosa che ne abbia maggiore. Allora esso rompe, per quanto è da lui, quell' ordine, e crea in quella vece il *disordine,* cioè opera il *male.* — Questo è appunto quello, che può accadere per lo libero arbitrio di che l'uomo venne fornito, secondo ciò che pur ne dice l'Alighieri:

« Lo maggior don, che Dio per sua larghezza
Fesse creando, ed alla sua bontate
Più conformato, e quel ch' Ei più apprezza,

Fu della volontà la libertate,
Di che le creature intelligenti,
E tutte e sole, furo e son dotate. » (1)

(1) Parad. v. v. 19, e seg.

Ed altrove:

« Lume v' è dato a bene ed a malizia,
E libero voler . . . . (1).

e in altro luogo ripete:

Innata v' è la virtù, che consiglia,
E dell' assenso de' tener la soglia.

Questo è principio là onde si piglia
Cagion di meritare in voi, secondo
Che buoni amori o rei accoglie e viglia.

Color, che ragionando andaro al fondo,
S' accorser d' esta innata libertate,
Però moralità lasciâro al mondo. » (2)

Di qua può vedersi:

« . . . . quant' è nascosa
La veritade alla gente, che avvera
Ciascuno amore in sè laudabil cosa;

Perocchè, forse, appar la sua matera
Sempre esser buona; ma non ciascun segno
È buono, ancor che buona sia la cera. » (3)

(1) Purg. XVI. v. 75-76.
(2) Purg. XVIII. v. 62, e seg.
(3) Purg. XVIII. v. 34, e seg.

Dunque se l' amore,

« Mentre ch'egli è ne' *primi* ben diretto,
E nei secondi sè stesso misura,
Esser non può cagion di mal diletto, » (1)

sarà tale bensì, allora quando egli non terrà più questa proporzione. Così chè il libero amore dell'uomo, è in lui cagione di virtù e di vizio, di bene e di male:

« . . . . . . esser conviene
Amor sementa in voi d' ogni virtute
E d' ogni operazion che merta pene. » (2)

Ecco finalmente pronunciata questa parola *pena,* e pronunciata opportunamente, perchè adesso è ormai tempo, che ne spieghiamo il concetto, ricercandone appunto la ragione nelle cose anteriormente discorse.

III.

Vedemmo come l' uomo abusando di sua libertà operi il male, ossia voglia ed ami in modo contrario a quell' ordine, in che si tro-

(1) Purg. XVII. v. 97, e seg.
(2) Purg. XVII. v. 103, e seg.

vano collocati gli esseri tutti, e ch' egli può scorgere col lume della sua mente; con questa sua operazione adunque egli tende a distrugger quest' ordine. Ma esso è l'ordine intrinseco ed eterno dell' *essere*, è Dio stesso con tutto ciò ch' Egli ha voluto e creato: e però esso nè si muta, nè può mutarsi: l'umano volere trova quindi in Lui uno scoglio, contro del quale, cozza invano, e si infrange. Imperocchè quivi è lotta tra il finito e l' Infinito; lotta, che non ammette, che un esito solo possibile, cioè la sconfitta del finito; giacchè altrimenti non si saprebbe come sfuggire alla più aperta contradizione. — Sconfitta e perdita, la quale è riposta in ciò, che essendo l' Essere necessario la ragione della sussistenza del finito, il quale ad esso deve ordinarsi come a suo fine, avviene che se invece questo ente limitato e finito gli si oppone, nel tempo stesso si oppone alla fonte medesima del proprio essere, e con ciò viene evidentemente a perdere della sua entità e della sua perfezione, che è quanto dire del proprio bene (1). L' uomo adunque, per il *disordine* da lui voluto, rimane in sè stesso disordinato. Ora, se nell'amare gli esseri secondo l'esigenza della loro natura (come vedemmo) è riposto il supremo bene dell'uomo e final-

(1) S. Agostino ebbe a dire che il peccato ci conduce quasi al non essere: eccone le parole: In quantum *mali* sumus, in tantum etiam *minus* sumus. (De Doct. Christ. lib. I. 35).

mente la sua felicità, senza dubbio, quando non tiene più questa misura egli si dilunga pure dal suo bene e dalla sua perfezione, e si trova senz'altro precipitato nel male.

Questo *male* poi, che conseguita al *male* per una legge ontologica, tanto necessaria, quanto è logicamente irrepugnabile il raziocinio, con cui fu dedotta, è appunto ciò che dicesi *pena;* la quale ha con la colpa il medesimo nome di male, perchè identica, nell' una e nell' altra, è l' idea di *disordine.*

Dire poi che è per legge naturale dell'*essere,* che al male seguita il male, è un dire che ciò avviene per divina volontà; perchè Iddio vuole appunto sempre quello che è conforme all' ordine intrinseco dell' essere (sia che noi possiamo comprendere o no quest'ordine), la cui ragione suprema viene infine ad immedesimarsi coll' Intelligibile divino, ossia colla stessa infinita Sapienza. — Ecco perchè si legge sulla porta d' Inferno:

« Giustizia mosse il mio alto Fattore,
Fecemi la divina Potestate,
La somma Sapienza, e il primo Amore. » (1)

« Dove è mirabile (dice quell'egregio scrittore che è il Conti) cominciarsi dalla *giustizia*

(1) Inf. III. v. 4, e seg.

e terminarsi all' *amore,* mirabile, scritto l'amore sulla porta del pianto, significa che la pena stessa viene dall'amore del bene e della giustizia » (1).

Dunque al male del peccato e della colpa tien dietro con egual passo il mal della pena, per una eterna legge di ordine: ed è bene notare come esso è anche *ordine di giustizia.* Giusto è infatti che alla volontà sia dato secondo ha voluto: non si può immaginare che altri potesse mai esiger di più, perchè ad una tale esigenza non si saprebbe assegnare alcuna ragion sufficiente: è giusto adunque, che se si volle il disordine e l'imperfezione si ottenga imperfezione e disordine. Da ciò si conchiuda che la pena conseguita al vizio per una legge immutabile, ma che potendosi per questo appunto considerare come implicitamente voluta da quello stesso che volle il male, ella acquista con tutta ragione nome e concetto di *giusta* (2).

Tutto quanto abbiamo fin quà ragionato viene adunque, in conferma di quel teorema di punitiva giustizia: *che il male riscuote male.*

(1) *Storia della Filosofia.* — Vol. II. pag. 195. — Firenze 1864.

(2) Questa dottrina da noi appena accennata la si potrà vedere esposta dal Rosmini nella *Teosofia* con una precisione ed una chiarezza insieme, che pare sempre crescano in lui in proporzione alla difficoltà e profondità dell'argomento. — Vol. II. n. 1053. fino al 1056. Torino 1863.

Verità così profondamente radicata nella coscienza d'ogni uomo, come d'ogni popolo, che da ciascuno e da per tutto si ammette con quella spontaneità di assenso, che non suol concedersi se non alla evidenza di un assioma.

Che cosa si viene a dire infatti quando si proclama il principio che ogni legge deve avere una sanzione? Che anzi non è più legge quando non l'abbia? Vuolsi apertamente significare, ch'ella non può essere violata senza danno: danno che è inevitabile per chi non adempia a quello che essa comanda. E perchè inevitabile? Perchè legge non è altro che manifestazione di ciò che deve essere, vale a dire di un ordine necessario; e si noti bene di un tal ordine, che per sè stesso impone ad altri di uniformarvisi; di guisa che questo comando è tanto proprio dell'essenza medesima dell'ordine, che è ordine lo stesso atto del seguitarlo e volerlo. — Egli è perciò che il disconoscerlo è un disordine, ossia un male; *obbiettivo*, e *morale*, se si riguarda in relazione colla volontà, la quale non lo rispettò come dovea; e male *soggettivo*, o di *pena*, se si considera, che chi lo disconobbe si pose con ciò da sè medesimo fuori del bene e dall'ordine.

Ond'è che la pena oltre essere una conseguenza necessaria, voluta dall'ordine perturbato ed offeso, è nel tempo stesso una conferma di quello, di cui rende manifesta la natura, col dimostrarne gli effetti: dacchè sarà

sempre una necessità dell' ordine e del bene, che sia disordine o male ove esso non è.

Le idee finora sviluppate e discusse dovettero essere necessariamente nel pensiero di Dante, e perchè le abbiamo direttamente dedotte da quelle sue dottrine, che già riferimmo, e perchè in questi principii sta la ragione di quello, che ancora di lui citeremo.

Vedemmo com' egli dica che nella punizione dei peccatori Iddio fu mosso da giustizia; or bene egli insegna che, posto il libero arbitrio, ella è appunto *giustizia,*

« Per ben letizia, e per male aver lutto. » (1)

Ed è pure perchè sia serbata giustizia, ch' è mestieri

« . . . sia colpa e duol d' una misura; » (2)

per cui ancora, è necessario che si *riempia*

« . . . . . . dove colpa vôta
Contro mal dilettar con giuste pene. » (3)

Dove si noti singolare esattezza e profondità dell'Alighieri, nell' uso del vocabolo *vôta,* per significare l' effetto della colpa. L' imma-

(1) Purg. XVI. v. 72.
(2) Purg. XXX. v. 108.
(3) Parad. VII. v. 83 - 84.

gine del vuoto è opportunissima ad esprimere l'idea del male, che è privazione di essere di bene, come il vuoto indica difetto e mancanza di materia. Ma com'è, che il Poeta dice la *pena* esser quella che questo vuoto riempie? Non è ella un male anch'essa, e però anch'essa una privazione?

Ricordisi che si è visto come la pena sia voluta necessariamente dall'ordine intrinseco dell'essere: ella è adunque un disordine richiesto dall'ordine stesso; dunque ella ha in esso la propria ragione; e perciò la natura sua deve essere appunto quella di rimetter l'ordine, che è quanto dire di *compierlo,* ciò che Dante esprime colla bella immagine del riempimento del vuoto.

Questo è veramente il punto dove tutta si compendia, e si accoglie la Teorica della pena, di cui nell'atto che si dimostra l'origine, se ne dispiegano insieme la natura e lo scopo.

Chi commette la colpa inverte l'ordine dei beni: egli nel suo amore non ha più riguardo a ciò che è bene in sè, ma a quello che è bene a lui soltanto: e perchè il suo proprio piacere lo dimanda, lo preferisce ad ogni altra cosa, sia pure per sè degnissima di rispetto e di amore: antepone insomma il bene individuale al bene oggettivo. — Ora s'è dimostrato, che la pena si riduce a questo: che il colpevole trova in fine il suo male soggettivo in conse-

guenza dell' aver voluto il proprio piacere individuale, in onta all'ordine, che rimaneva per tal guisa sconvolto. Chi non vede adunque che la pena ristabilisce l' equilibrio, che fu rotto dalla colpa? Il colpevole si era proposto un suo bene facendo il male; la pena invece sopraggiunge a fargli sentire un male appunto perchè ha male operato. La pena è quindi essa medesima effetto e compimento di ordine.

Ma l' ordine, che in tal guisa viene ristabilito, è l' ordine *universale* ed *oggettivo:* or potrìa chiedersi, se la pena non abbia anche la destinazione di rimettere l' ordine *individuale* e *soggettivo* dell' uomo: il che torna lo stesso, che domandare, se la pena valga anche a scontare la colpa. — Sì, ella può essere non solo *vindice* in relazione all' ordine assoluto; ma anche *espiativa* rispetto all' individuo; anzi i versi testè citati nell' intendimento del Poeta vogliono significare più direttamente questa purgazione della colpa per mezzo del meritato castigo, come si può agevolmente rilevare, quando si ponga mente all' intero concetto. Dopo avere infatti accennato ai pregi ond' è fornita l' anima umana soggiunge:

« Di tutte queste cose s' avvantaggia
L' umana creatura, e s' una manca
Di sua nobilità convien che caggia.

Solo il peccato è quel, che la disfranca,
E falla dissimile al sommo Bene,
Perchè del lume suo poco s'imbianca:

Ed in sua dignità mai non riviene,
Se non riempie dove colpa vôta
Contro mal dilettar con giuste pene. » (1)

E qui ci si apre naturalmente la via a studiare il pensiero di Dante, anche intorno a questo doppio ufficio della pena, ed in conseguenza intorno a' suoi modi e manifestazioni diverse.

IV.

Il Poeta cattolico trovava nella rivelazione

« Di quella fede, che vince ogni errore, (2)

già insegnata la duplice natura della pena nel dogma dell' inferno e del purgatorio, i quali porgendoli il soggetto delle due prime Cantiche, gli diedero insieme occasione a trattare, nell' una, della pena come *vindice,* nell' altra

(1) Parad. VII. v. 76, e seg.
(2) Inf. IV. v. 48.

come *espiativa.* Imperocchè egli, che faceva il suo libro per rifar la gente (come direbbe il Giusti), vide che gli uomini potevano assai opportunamente venire ammaestrati al bene per la contemplazione della colpa ne' suoi effetti, e ne' suoi rimedi, quando tutto questo fosse stato loro offerto a considerare in quei due stati del mondo invisibile, in cui il castigo o la espiazione si trovano d' una guisa necessaria ed inevitabile. Però sarà facile ad ognuno lo scorgere per entro alle poetiche finzioni il lume di una dottrina generale ed assoluta, di cui Dante fa, come a dire, una peculiare ed ultima applicazione.

Fino a che dura questa vita terrena, dura anche il libero arbitrio nel pieno esercizio della sua attività; e però havvi ancora possibilità di rendersi

> « Piangendo a Quei che volentier perdona, (1)

imperocchè

> « . . . . sì non si perde,
> Che non possa tornar, l' eterno Amore,
> Mentre che la speranza ha fior del verde. » (2)

(1) Purg. III. v. 120.
(2) Purg. III. v. 135.

Ma compiuto il mortal corso l'anima, non più libera (secondo la dottrina rivelata), perdura in quell'atto in cui era nell'ultim'ora quando uscì di vita, cotalchè:

« Quelli che muoion nell' ira di Dio » (1)

continuano sempre ad essergli nemici, perseverando in quella mala volontà, che non essendo ordinata al vero bene, che è Dio, è a sè stessa necessaria cagione di pena interminabile (2): per questo è che Dante poneva sulla porta d'inferno quelle tremende parole:

« . . . . io eterno duro:
Lasciate ogni speranza voi che entrate. » (3)

Altrove parla degli

« . . . . spiriti dolenti
Che la seconda morte ciascun grida, » (4)

e poi soggiunge, che

« Questi non hanno speranza di morte: » (5)

(1) Inf. III v. 122.

(2) S. Agostino; Jussisti Domine, et sic est, ut omnis animus inordinatus sit pœna ipsi sibi. Confess.

(3) Inf. III. v. 8, 9.

(4) Inf. I. v. 116-117.

(5) Inf. III. v. 46.

ripetendo in altro luogo:

« Nulla speranza li conforta mai,
Non che di posa, ma di minor pena. » (1)

Da questa eternità della pena infernale, (che senza moltiplicare le citazioni ognun sa quante volte venga dal Poeta accennata) e che ha la sua ragione nel perpetuarsi, e nel rinnovarsi continuo della lotta di un' anima *immortale* contro l' Essere *eterno,* si arguisce, come ella abbia quivi soltanto ufficio di vindice. Dante riconosceva quindi, che nella pena poteva trovarsi anche sola questa qualità, e che dovea averla necessariamente nell' inferno.

Se infatti si volesse concedere che fosse sempre per sua essenza anche espiativa, svanirebbe tosto la ragione dell' ammetterla eterna, perchè non sarebbe più vero quel perpetuo ripetersi dell' atto malvagio, che è quello, come vedemmo, il quale rende pure la pena incessante e perpetua: e non sarebbe più vero, per la natura stessa della espiazione, ossia per le condizioni necessariamente richieste, affine che la pena divenga espiatoria. Di ciò ne resta appunto a trattare adesso, cercando pur sempre, come per lo avanti, di raccogliere qual fosse in proposito il pensiero di Dante.

(1) Inf. v. v. 44 - 45.

Abbiamo già due volte citati quei versi del Canto VII del Paradiso, ove si dice, che l'anima non può riacquistare la primiera bellezza, se ella non riempie con giuste pene il vuoto della colpa. Ora si noti attentamente, che è bensì la pena, la quale riempie quel vuoto, ma che è la volontà che deve far l'atto del riempire; la pena, per serbar la metafora, è la materia, ma si è l'anima, che deve usarla a proprio vantaggio. Vuolsi dall' Alighieri significare con questo che la condizione, per la quale la pena può soddisfar alla colpa, si è che essa venga *volontariamente accettata:* allora il castigo divien *penitenza,* vocabolo che esprime appunto quel nuovo carattere, non essenziale, ma che si aggiunge alla pena, quando essa viene, quasi direi, appropriata dall' anima pentita.

Allora che l' uomo, fatto *accorto da lume del Cielo, si pente,* (1) fidando nella Bontà infinita che

> « . . . . . ha sì gran braccia
> Che prende ciò che si rivolve a Lei, » (2)

egli, se pur furono *orribili i suoi peccati, esce di vita a Dio pacificato* (3). In tale stato l'ani-

(1) Purg. v. v. 54, e seg.
(2) Purg. III. v. 122 - 123.
(3) Purg. v. v 56.

ma sua si troverà avere una volontà diretta al sommo Bene; e poichè in tale dirittura perdurerà sempre, così non potrà mai volere in guisa diversa dal Volere supremo, ma vorrà anzi quanto e come vuole Iddio, e

« . . . Dio vuol che il debito si paghi. » (1)

Conoscerà dunque, che avendo operato il male, è legge di giustizia ch' abbia pure ad essere al male soggetta, e lo sosterrà volontieri, anzi lo amerà come giusto, essa che ormai non ama che la giustizia: di tal guisa s' intendono le rassegnate parole che l' Alighieri si fa rispondere dal Casella, cui finge tragittato dall' Angelo al purgatorio ben tre mesi dopo che era morto:

« . . . . . Nessun m' è fatto oltraggio
Se quei, che leva e quando e cui gli piace,
Più volte m' ha negato esto passaggio;

Chè di giusto voler lo suo si face. » (2)

L' anima pentita soffre per la giustizia, e spera: di quà una certa gioja, pur nel dolore, che le fa esser *dolce l' assenzio dei martìri* (3): in

(1) Purg. x. v. 108.
(2) Purg. II. v. 94, e seg.
(3) Purg. XXIII. v. 86.

guisa che ne pur chiama pena il proprio tormento ma *sollazzo*: (1) a ragione però le anime del purgatorio sono chiamate dall'Alighieri gli

« . . . . . eletti di Dio, li cui soffriri
E giustizia e speranza fan men duri; » (2)

ed in altro luogo

« . . . . . color, che son contenti
Nel foco, perchè speran di venire,
Quando che sia, alle beate genti; » (3)

per questo ancora si dice che il piangere e il cantare era

« Tal, che diletto e doglia parturia. » (4)

E qui mi piace riferire le belle parole che S. Caterina da Genova lasciò scritte nel suo Trattato del Purgatorio; « Non credo che si possa trovare contentezza da comparare a quella di un anima del purgatorio (eccetto quella de' Santi del Paradiso); ed ogni giorno questa contentezza cresce per lo influsso di Dio, che in esse anime va crescendo . . . . . e

(1) Purg. XXIII. v. 72.
(2) Purg. XIX. v. 76.
(3) Inf. I. v. 118, e seg.
(4) Purg. XXIII. v. 11.

quanto alla volontà non possono mai dire che quelle pene sieno pene . . . . . dall'altra parte poi hanno una pena tanto estrema che non si trova lingua che la possa narrare, nè intelletto che possa capirne una scintilla. » (1)

Da tutto questo è fatto per diversa guisa palese il concorso della umana volontà, che rende la pena capace di soddisfare ai falli commessi; verità, che Dante ne insegna ancora in quei versi, dove discorre del come un anima, via via che si purifica, vien tratta su verso del Paradiso, e che a buon diritto vanno tra i più lodati per arte e per dottrina. È Stazio che rende ragione del tremare che fece la montagna del purgatorio e del grido che vi s'intese:

« Tremaci quando alcuna anima monda
Si sente, sì che surga, e che si muova
Per salir su; e tal grido seconda.

Della mondizia il sol voler fa prova,
Che, tutto libera, a mutar convento
L'alma sorprende; e di voler le giova.

Prima vuol ben: ma non lascia il talento,
Che divina giustizia, contra voglia,
Come fu al peccar, pone al tormento. » (2)

(1) Cit. dal Perrone Prælect. Theol. Med. 1837. Vol. III. pag. 223.

(2) Purg. XXI. v. 58, e seg.

Qui è tutta spiegata la sublime economia della espiazione. L'anima *vuol ben* congiungersi al suo Dio fino dal primo istante ch'esce della vita terrena; ma nel tempo stesso ella, che è giusta, non può lasciar di volere anche il tormento, che sa giustamente meritato per avere amata la colpa: ella sente che non può giungere al gaudio, senza passare per mezzo alla pena, e però la vuole, perchè è via, che a quello conduce. Ma quando essa è già monda allora non può più amare una punizione, che non è più necessaria; cosicchè allora avviene che sperimenta in sè stessa il *solo volere* di sorgere a più felice esistenza; e cessata d'un tratto la battaglia fra il desiderio del Cielo e la voglia di patire, le basta questa ardente volontà per levarsi senz'altro, e salire.

Il pensiero di Dante è qui come sempre interamente conforme all'insegnamento cattolico. A prova di ciò riferiremo un passo del Supplemento della Somma: — « Sembra che quella pena sia volontaria, perchè quelli che sono in purgatorio hanno il cuor retto. Ma in ciò stà la rettitudine del cuore, che altri conformi la sua volontà alla volontà divina. . . . . Inoltre ogni saggio vuole ciò senza di che non può giungere al fine inteso. Ma quelli che sono in purgatorio sanno che non possono pervenire alla gloria, se prima non vengono puniti. » Ed alla obbiezione, che se la pena fosse volontaria

non si chiederebbe di esserne liberati, si risponde: « Che una cosa si dice volontaria sotto doppio riguardo. In un modo, *di volontà assoluta,* .... in altro modo, *di volontà condizionata:* ..... e così, una pena può esser volontaria doppiamente: in una guisa, perchè per mezzo della pena guadagniamo qualche bene: in altra guisa, perchè .... senza la pena non possiamo arrivare ad un bene. *E così la pena del purgatorio è volontaria.* » (1) È già inutile l'avvertire che il dire *volontariamente* è ben diverso dal dire *liberamente;* per cui sebbene l'anima nel purgatorio non sia più *libera,* tuttavia ella usa ancora della sua *volontà,* la quale, se fosse distrutta, sarebbe nel tempo stesso distrutta la stessa *anima umana.* Aggiungiamo ancora alcune parole di S. Caterina da Genova tolte dal suo Trattato già sopra citato: — « L'anima separata dal corpo, la quale non si trova in quella nettezza, come fu creata, vedendo in sè l'impedimento, e che non le può essere levato, salvo che per mezzo del purgatorio, presto vi si getta dentro e *volontieri.* » (2)

(1) S. Sup. 9. 100 a. 4.
(2) Vedi Perrone op. e loc. cit.

V.

Ora facendoci più addentro a considerare la pena in quel suo doppio carattere di vindice e di espiativa, potrebbesi chieder da prima, qual sia la ragione del tormento, tanto in chi geme

« Nelle tenebre eterne in caldo e in gelo: » (1)

come pure colà

« Dove l' umano spirito si purga
E di salire al Ciel diventa degno: » (2)

Dalle cose discorse chiaro apparisce come la prima e più grave cagione del male soggettivo dell' uomo, vale a dire della pena, debba essere riposta nella privazione di quella felicità, che solamente si trova nel godere perfetto di chi si conforma in tutto a verità. La quale, o apparisca soltanto come lume ideale che rischiara *naturalmente* la intelligenza: o si appalesi *soprannaturalmente* nella sua sussistenza reale ed assoluta, manifestando Dio medesimo,

(1) Inf. III. v. 87.
(2) Purg. I. v. 5.

è pur sempre (sebbene assai differentemente) cagione di

« . . . . alta letizia
. . . .
Ove ogni ben si termina e si inizia. » (1)

Appunto per questo sono cotanto addolorate le anime dell'inferno: esse son quelle

« Ch' hanno perduto il ben dello intelletto ; » (2)

il qual bene perduto è per ciascun uomo l'ordine della verità colla sua perfezione e colla sua bellezza; e per le anime poi de' cristiani, cioè per coloro che in sè ebbero il suggello della grazia sovrannaturale, è Dio stesso; ed è quindi della sua beata visione che rimangono prive.

Anche nel purgatorio è Dio,

« Che del veder sè stesso *le* accora. » (3)

Ella vi ha però questa diversità, che nell'inferno la privazione di Dio è totale ed assoluta, perchè l'anima vi si trova in uno stato d'opposizione perenne: nel purgatorio invece,

(1) Parad. VIII. v. 85, seg.
(2) Inf. III. v. 18.
(3) Purg. V. v. 57.

la privazione è soltanto parziale; dacchè si può dire, che quelle anime essendo giuste possedono già Dio in un certo grado, perchè Lo amano; ma la loro pena consiste nel non possederlo con quella perfetta e compiuta visione cui anelano senza posa. Però la suprema cagione di duolo è sempre *Dio non veduto,* ma amato, benchè non perfettamente, dagli uni, e odiato invece dagli altri, che o a Lui direttamente si ribellarono, od a quel lume naturale di verità che emana da Lui. Ben diversi quindi saranno pure gli effetti nei quali si mostrerà lo stesso castigo: da una parte sarà amoroso desìo non soddisfatto; dall' altra odio impotente.

La differenza rilevasi primamente dalla dipintura stessa dei luoghi, in cui sembra che Dante abbia posto uno studio particolare per darcela appunto a divedere chiaramente. — Nell' inferno si respira un *aere maligno* (1) che tutta avvolge

« . . . . la valle d'abisso dolorosa
Che tuono accoglie d' infiniti guai : » (2)

e sopra vi incombono le *tenebre eterne* (3) di una

(1) Inf. v. v. 80.
(2) Inf. iv. v. 8.
(3) Inf. iii. v. 88.

« . . . . profonda notte
Che sempre nera fa la valle inferna » (1)

In que' tristi luoghi mai non penetra raggio di luce, la tenebra è l'atmosfera dell'odio, come la luce è dell'amore. E perchè quello è il regno dell'odio, così tutto colà è disordine che offende. S' offende l'udito per le *disperate strida,* (2) pel *compianto e il lamento* (3) *e il tumulto* (4) senza fine nè posa: s' offende l' occhio per l' aspetto dei mostri infernali, (5) e per la vista di figure deformi e della crudele e straziante ferocia de' tormenti: (6) l' odorato finalmente si ammorba dal puzzo che manda il suolo innondato da una pioggia

« Eterna, maledetta, fredda e greve, » (7)

dal fetore che si spande da ogni maniera di lordura (8) o dal *leppo di ardenti febbri.* (9) Ben si ravvisa a questi tratti

(1) Purg. I. v. 44.
(2) Inf. I. v. 115.
(3) Inf. V. v. 35.
(4) Inf. III. v. 28.
(5) Veggansi specialmente i Canti V. VI. XII. XIV. dell' Inf.
(6) Veggansi i Canti XVIII. XXI. XXII. XXVIII. dell' Inf.
(7) Inf. VI. v. 8.
(8) Inf. XI. XVIII.
(9) Inf. XXX. v. 99.

« . . . la valle ove mai non si scolpa: » (1)

dove cioè una ostinata ribellione al *bene* si riflette, a così dire, in ogni cosa stampandovi l'orrida impronta del *male.*

Quando invece ci appressiamo al Purgatorio ci sentiamo trasportati in più *spirabil aere:* quivi non essendo il *male della pena* una avversione al *bene,* ma soltanto una separazione dal pieno godimento di esso, cui del continuo l'anima aspira, la carità diventa sola ministra del castigo, il quale per ciò non è senza conforto. Per questo, lo sguardo si allieta al sorriso di un cielo tinto in *dolce color d'oriental zaffiro,* (2) ed al lume soave di nuove splendidissime stelle: (3) per questo, non una continua oscurità, ma il sole che sorge a illuminare la via, e guidare i passi ai peregrinanti, e che poscia tramonta per riapparire di nuovo, quasi a simboleggiare, in questa vicenda del dì e della notte, della luce e delle tenebre, i due aspetti che ci presentano le anime di quel *secondo regno,* così infiammate di santo amore, e pur così offuscate tuttavia dalle *caligini del mondo,* (4) da cui debbono essere purificate. Sull'arduo monte salgono le anime in mezzo a' tormenti, ma pur confortate dalla

(1) Purg. XXIV. v. 84.
(2) Purg. I. v. 13.
(3) Purg. I. v. 23, e seg.
(4) Purg. XI. v. 30.

speranza; e sono *floridi i sentieri della speranza,* così che non deve far meraviglia se nel Purgatorio, quasi ad alleviamento di pena, trovino i sensi le miti ed innocenti dolcezze che porgono i fiori colle lor tinte e colle loro fragranze. (1) Tra i piaceri sensibili sono questi forse i soli che non turbino l' anima inebbriandola di soverchio, e per ciò soli questi Dante concede a quelle ombre pie, e pare si compiaccia descriverli; e il fa in modo così delicato da restarne rapiti. Chi è che non ricordi a tal proposito questi versi:

« Non avea pur Natura ivi dipinto,
Ma di soavità di mille odori
Vi faceva un incognito indistinto. » (2)

Ma dove il raffronto delle due Cantiche è sommamente eloquente, si è nella espressione dell' interno tormento degli spiriti. Una osservazione anche appena superficiale è bastante a farci conoscere come l'Alighieri abbia saputo significare questo martirio delle anime in maniera rispondente alla disperazione delle une ed al pentimento delle altre. — Ecco quindi che delle prime si legge:

« Bestemmian quivi la Virtù divina; » (3)

(1) Purg. XXIV. v. 150, e XXVIII. v 6.
(2) Purg. VII. v. 72, e seg.
(3) Inf. V. v. 36.

ed altrove

« Bestemmiavano Iddio e i lor parenti,
L' umana specie, il luogo, il tempo e il seme
Di lor semenza, e di lor nascimenti. » (1)

ond' è che pel morto aere s' odono risuonar del continuo

« Parole di dolore accenti d' ira. » (2)

Sì fatte imprecazioni blasfeme, come sono l' estremo della empietà, così sono pure il maggiore e più terribile tormento. Che cos' è infatti, che fa pronunciare a quell' anime, eternamente infelici, parole in cui è tanto furore d' iniquità? Esse non hanno voluto (quando erano libere a farlo) unirsi con vincolo d' amore all' Essere divino, esse l' hanno perduto, e il pensiero di una tal perdita irreparabile crudelmente le strazia, e le rimorde; però la loro volontà, essendo pervicace nel peccato, non può trarre dal rimorso occasione e stimolo per volgersi al bene; ma anzi del rimorso stesso si sdegna, ed odia Chi lo fa ad esse soffrire, odia l' Essere infinito. Di quà un' ira profonda, una rabbia furente, che continuamente s' irrita con

(1) Inf. III. v. 103, e seg.
(2) Ivi v. 26.

inutile sforzo perchè ella pugna contro l'Eterno. Abbiamo in questo la spiegazione di quelle parole di acerbo rimprovero, che Dante pone in bocca a Virgilio, più che mai corucciato:

« O Capaneo in ciò che non s'ammorza

La tua superbia, se' tu più punito:
Nullo martirio, fuor che la tua rabbia,
Sarebbe al tuo furor dolor compito. » (1)

Ora siccome chi vuole il male ha in sè stesso il disordine e la guerra, così egli diviene naturalmente iroso anche contro dei propri sciagurati fratelli: sopra di essi riversasi, come a dire, la piena dell'odio suo, che venendo con altrettanto odio ricambiato fa sì, che tutti sieno ad un tempo tormentati e tormentatori a vicenda. Questo sentimento di vendetta e d'una crudele ed amara compiacenza dell'altrui male si rivela tratteggiato in molti luoghi nella Cantica dell'Inferno: ne citerò qualche esempio.

Ciacco flagellato dalla piova e dalla grandine esclama:

(1) Inf. XIV. v. 63, e seg. — S. Agostino: « Peccandi necessitas unde abstinere liberum non est, illius peccati *pœna* est, a quo abstinere liberum fuit, quando nullum pondus necessitatis urgebat. » Op. imperf contra Jul. I. CV.

« Ed io anima trista non son sola,
Chè tutti questi a simil pena stanno,
Per simil colpa . . . . » (1)

I prodighi e gli avari, girando ciascuno il lor mezzo cerchio, volgendo enormi pesi, *percuotonsi incontro*

« Gridandosi anche loro ontoso metro. » (2)

Degli iracondi si legge:

« Questi si percotean non pur con mano,
Ma con la testa, e col petto, e co' piedi,
Troncandosi co' denti a brano a brano. » (3)

E quanta passione di vendetta non è nelle parole di Maestro Adamo, falsator di monete, il quale sosterrebbe volentieri il suo tormento, se gli fosse dato di vedere dannati alla stessa pena i suoi complici! (4) E qual tessuto di villanie non è il dialogo, che il Poeta finge ascoltare fra lo stesso Maestro Adamo e Sinone, dove l'uno a vicenda rinfaccia all'altro il suo delitto e la sua pena! (5)

(1) Inf vi. v. 55, e seg.
(2) Inf vii. v. 33.
(3) Inf. vii. v. 112, e seg.
(4) Inf. xxx. v. 76, e seg.
(5) Inf xxx. v. 100, e seg.

Di tutt'altra guisa avviene là dove la pena per buona volontà e per amore diventa espiativa. La memoria delle colpe commesse è certamente gravissimo martirio che corruccia quelle anime, dacchè si è per esse, che devono aspettare nel pianto di esser fatte cittadine della celeste Gerusalemme. Ma quale immenso divario fra il disperato rimorso de' dannati, e questo doloroso ricordo de' penitenti? La pena che soffrono in ripensando le proprie iniquità serve anzi a purificarli, e ad accendere vie più quell' affetto che deve loro impennare le ali all' altissimo volo. Il rimorso infatti è pena che espia, quando è principio di emendazione. E primo atto di emenda è appunto quello dell' accettare volentieri e come giusto il castigo; però che questo è un pratico riconoscimento di ordine, un omaggio reso alla legge morale. Sì fatto castigo deve poi principalmente consistere nel paragonare il male commesso colle virtù altra volta abbandonate e disconosciute: ond' è mestieri che sorga nel cuore, già al bene disposto, un sentimento doloroso, quando al lume del vero conosce la propria infermità ed imperfezione.

Nell' esercizio di tale meditazione, rifacendosi, cioè, col pensiero sulle caste ed attraenti bellezze delle virtù, come sulla sozza turpitudine de' vizii, quelle anime trovano argomento a rendersi ognora più pure e più sante, col

distaccare il proprio affetto da ogni bassa cosa, infiammandosi in quella vece di più viva carità per il Bene infinito.

Dante con saggio pensiero fa del meditare una legge costante del suo Purgatorio, disponendone in varia guisa gli oggetti, in maniera però sempre addatta per ottenere la correzione di quelle male pieghe che le diverse colpe danno alla volontà, e colle quali rimangono, anche appresso alla lor conversione al bene. Con qual ordine e con che fino avvedimento lo faccia si può distesamente vedere nell'opera *I sette Cerchj del Purgatorio di Dante dell'ab. P. Perez*, (1) lavoro dottissimo e degno dell'Alighieri. A me basti il rammentare al lettore, che quì accenno a quelle visioni, a quelle voci, a quelle istoriate sculture, che il Poeta con sì vario magistero di arte va disponendo nel suo Purgatorio, dove è tanta bellezza di estetiche armonie, quanta sapienza di veraci insegnamenti.

Da ciò tutto si scorge, che quivi non saranno per certo le feroci imprecazioni che fanno orribile l'inferno. No, queste anime elette cantano invece, e cantano con mesta soavità, gli inni della Chiesa: sono canti di ringraziamento, di preghiera e di lode al Signore. —

(1) Un vol. edito la 2.ª volta in Verona dalla libreria, *alla Minerva*, nell'anno 1867.

Dante non vuole che sfugga alla nostra attenzione la diversità grande, che è fra lo stato delle anime pentite, e coloro in cui si eterna con la colpa la pena.

« Ahi! quanto son diverse quelle foci
Dalle infernali, che quivi per canti
S'entra, e laggiù per lamenti feroci. » (1)

Non appena varcata la soglia del Purgatorio si ascolta il sacro inno del *Te Deum:*

« Io mi rivolsi attento al primo tuono,
E, *Te Deum laudamus*, mi parea
Udir in voce mista a dolce suono.

Tale immagine appunto mi rendea
Ciò ch' i' udiva, qual prender si suole,
Quando a cantar con organi si stea:

Che or sì, or no, si intendon le parole. » (2)

Un cuor buono e retto ama Iddio, ed in Lui ama ancora tutti i suoi simili: e però il Poeta scrive che quelle anime

« Cantavan tutte insieme ad una voce, » (3)

(1) Purg. XII. v. 112, e seg.
(2) Purg. IX. v. 139, e seg.
(3) Purg. II. v. 47.

cotalchè,

« Una parola in tutte era ed un modo,
Sì che parea tra esse ogni concordia; » (1)

amorosa concordia, onde si pregavano scambievolmente il compimento della purificazione e il riposo negli eterni gaudì del cielo: ciascuna di quelle voci

« . . . . pareva
Pregar per pace e per misericordia
L'Agnel di Dio che le peccata leva. » (2)

Ma colui che ama veramente vuole all'amato ogni bene, e per ciò si consola e gioisce come di propria gioja d'ogni contento di lui. Questi affetti sono tanto naturali, surgono così spontanei negli animi giusti, che sarebbe impossibile non trovarli fra quegli spiriti penitenti. Ecco adunque che l'Alighieri immagina che, quando un anima si sente già monda, e pura in guisa da poter salire verso del cielo, tutto il monte del purgatorio si commova a letizia, e si ascoltino

(1) Purg. XVI. v. 20 - 21.
(2) Purg. XVI. v. 16.

« . . . . li pii
Spiriti per lo monte render lode
A quel Signor che tosto su li invii. » (1)

Nè la loro carità si restringe a confortarsi e rallegrarsi a vicenda de' proprii avanzamenti nel bene, ma pensano ancora a'lor fratelli che lasciarono in terra. Quelle anime benedette abbracciano nel loro affetto pur noi, viventi su questa *ajuola che ci fa tanto feroci,* (2) e da loro *sempre ben per noi si dice.* (3) Recitano esse l'orazione dominicale, e giunte alle ultime domande, nelle quali si prega Dio acciò ne salvi dalla tentazione, e ci liberi dal male, le fanno in lor nome per noi. Esse infatti non hanno mestieri di far questa preghiera per sè; ma non importa, altri ne hanno ben d'uopo, e ciò basta perchè la innalzino al Signore, chiudendola con quelle affettuose parole :

« Quest' ultima preghiera Signor caro,
Già non si fa per noi, chè non bisogna,
Ma per color che dietro a noi restaro. » (4)

(1) Purg. XXI. v. 70.
(2) Parad. XXII. v 151.
(3) Purg. XI. v. 31.
(4) Purg. XI. v. 22, e seg.

VI.

Fino ad ora noi abbiamo discorso soltanto di quella pena che si giace, come nella sua profonda sorgente, negli intimi recessi della umana coscienza, dove il disordine dell' individuo ci si palesò, e quale una giusta retribuzione, e (date certe condizioni) quale un mezzo alla espiazione del male morale.

Ma l' uomo non è soltanto spirito e volontà: esso è un'anima vivente, che informa un corpo con quella congiunto in unità di soggetto; è quindi logico e naturale che il disordine della parte spirituale si propaghi e manifesti anche nella parte materiale, che è per natura a quella unita con vincolo di dipendenza; così anzi, che sarebbe contraddizione il pensare come si potesse conciliare la imperfezione dello spirito colla intera e perenne perfezione del corpo, cioè il male ed il bene nell'ente medesimo.

Molti fenomeni, che registrano le scienze psicologiche e fisiologiche, dimostrano questa intima connessione delle due sostanze, e questa necessaria, vicendevole compartecipazione dell' una alla sorte dell'altra. Ben è vero che nella vita presente può sembrare, che questa legge non si mantenga sempre inviolabilmente: e la perfetta sanità, di che godono talvolta

certi uomini di rotti costumi, e i dolori, nei quali gemono tante anime sante, potriano forse porgerne un esempio ed una prova. Ma io credo che in ciò s' abbia a ravvisare non già una eccezione, ma null'altro che l' effetto della azione simultanea di leggi diverse, vale a dire, la *risultante* di più forze operanti con varia direzione ed intensità, secondo l'eterno disegno col quale il Creatore ordinò l' universo.

Quì non è certo il luogo da porre a disamina questo ordine provvidenziale, ricercando la ragione del male, e la legge a seconda della quale viene distribuito nel mondo; basterà ricordare in quella vece, che l'uomo non è quì sulla terra un essere solo ed isolato, ma che la sua esistenza per mille guise s' attiene, s' annoda e si coordina con innumerevoli altre esistenze: ch' egli opera bensì su di ciò, che lo circonda, ma a patto tuttavia di sostenerne anch' esso alla sua volta l' azione: la sua vita s' intesse, a così dire, colla vita di tutte quante le cose; e non pur delle presenti, ma ancora di quelle, che già trapassate, vivono tuttavia nei loro durevoli effetti. All' intero ordine cosmico, di cui l'uomo è pur tanta parte, è posta una meta da raggiungere, ed una particolar meta è del pari segnata ad ogni singolo uomo, il quale deve conseguirla nell' atto stesso, che concorre alla attuazione dell' ultimo fine dell' universo.

Finchè adunque l' essere umano si trova ancora in via per arrivare al suo termine, non può in lui avverarsi compiutamente la legge, che vuole i dolori del senso corporeo conseguano sempre alla morale depravazione dello spirito; imperocchè abbiamo veduto molte esser le leggi alle quali l' uomo è soggetto, leggi che debbono necessariamente limitarsi e modificarsi a vicenda nei loro effetti, perchè s'adempia il sapientissimo disegno della Provvidenza.

Ma quando un uomo morendo avrà conseseguito il suo fine, quando egli sarà, come dicono i Teologi, *in istato di termine,* non v' ha dubbio, che dovrà ottenere il suo pieno effetto quella legge, la quale allora da sola dominerà, senza il concorso ed il contrasto di quelle altre all' impero delle quali sarà stato ormai sottratto quell' uomo.

Ecco, per quanto ne sembra, sufficientemente chiarita la ragione della pena del senso corporeo, e l' intima connessione, che essa ha coll' interna pena dell' anima: ecco dimostrato come lo stesso natural lume d' intelligenza ne farebbe necessariamente conoscere ed ammettere quello, che è poi esplicitamente contenuto negli insegnamenti della cristiana rivelazione; alla quale sempre inspirandosi l'Alighieri, (sovra i cui passi è ormai tempo che ritorniamo) ci presentò il quadro mirabile di tante, e sì diverse maniere di tormento e di penitenza,

quante ne seppe immaginare la straordinaria potenza creatrice della sua poetica fantasia.

Non è già mio intendimento di venir qui rammentando tutte le specie di esterna pena che il Poeta infligge ad ogni sorta di vizio; nè di avvertire la evidenza, la forza, la varietà del colorito, con cui dipinse e tormentati e tormenti. M' importa in quella vece far osservare, come Dante abbia saputo usare di tal pena quale di un mezzo addatto a manifestare quella graduazione di supplicio, che certo più palesemente si percepisce nelle svariate forme ed aspetti, sotto de' quali si atteggia la materia od il corpo, di quello che nei gradi diversi di quell' intimo senso dello spirito, che rifuggono ad essere sceverati e distinti con una partizione evidente e precisa. Però che ognuno comprenderà di leggeri, quanto sarebbe stato difficile il rappresentare la diversa intensità dell' interno coruccio di un dannato, e della crescente consolazione di un' anima che nel desiderio e nell' amore si affina, in modo tale da mostrare costantemente serbata una esatta rispondenza fra la colpa e il castigo.

Non è già si voglia dire, che la mente dell' Alighieri, la quale era sì profondamente penetrata ne' più riposti segreti del cuore umano, non sia riuscita a descriverne con mirabile acutezza i sentimenti: egli anzi ne rilevò certi tratti di sì dilicata natura, che sarìano sfuggiti ad occhio meno veggente del suo. Con

questo egli ha senza dubbio lasciato di che apprendere al filosofo estetico ed al psicologo; ma dove ha chiaramente inteso di attuare la legge, la quale governa l' attinenza che lega la pena alla colpa, si è nella invenzione, nella scelta e nella sapiente distribuzione dei tormenti esteriori: qua è dove bisogna cercar di conoscere il pensiero di Dante, perchè è dove più palesemente ha voluto, e più agevolmente potuto manifestarlo.

Le pene che egli immagina non sono mai create a capriccio, ma un insegnamento s'asconde sempre.

« Sotto il velame delli versi strani. » (1)

Da prima è da avvertire ch' egli dispone i colpevoli nei varî cerchî d' inferno in maniera, che mano mano che i delitti sono più gravi, più basso è il luogo del loro tormento, quasi, a significare un maggiore allontanamento dal cielo. Quindi è che la frode vien punita negli ultimi gironi infernali, essendo colpa, secondo il Poeta, di tutte la più grave, e ne dà la ragione con queste parole:

« . . . perchè frode è dell' uom proprio male,
Più spiace a Dio. E però stan di sotto
Gli frodolenti, e più dolor gli assale.» (2)

(1) Inf. IX. v. 63.
(2) Inf. XI. v. 25, e seg.

« Onde nel cerchio minore, ove è il punto
Dell'universo, in su che Dite siede,
Qualunque trade in eterno è consunto. » (1)

Questo crescer poi dell' atrocità delle pene a seconda, che si scende, volle Dante avvertirlo sin dal principio, con que' versi:

« Così discesi dal cerchio primaio
Giù nel secondo, che men loco cinghia,
E tanto più dolor che punge a guaio. » (2)

E parlando d' altro cerchio più basso scrive:

« Venimmo sopra più crudele stipa. » (3)

Del pari col medesimo intendimento egli pose Lucifero, il maggior nemico di Dio, nel più profondo dell' abisso, come aggravato dal peso di tutte quante le iniquità.

Ecco adunque in tale ordinamento un primo aspetto di proporzione, che non dovea passare inosservato; ma vediamo ora, come nell' indole d' ogni pena in particolare si mostri sempre la stessa mira al medesimo scopo.

Egli finge talvolta, che il colpevole sia costretto ad atti contrarii alle malvagie abi-

(1) Inf. XI. v. 64, e seg.
(2) Inf. V. v. 1, e seg.
(3) Inf. XI. v. 3.

tudini della sua vita; come quando condanna gl' individui che vollero scioccamente veder nel futuro a dovere in perpetuo guardarsi dopo le spalle. (1) Talvolta invece il tormento non è che una simbolica rappresentazione della colpa: così gli invidiosi e gli iracondi sono dannati a lacerarsi l' un l' altro in mezzo a vortici di fumo, che gli accieca: (2) e gli ipocriti sono forzati a portare sul tergo pesanti cappe di piombo dorate al di fuori, che ne rammentano gl' immagine dei sepolcri imbiancati dell' Evangelio; (3) e così dicasi degli altri tutti, che saria troppo lungo e forse inutile l' enumerare.

Altrettanto ripetesi nel Purgatorio: è sempre la stessa analogia fra il delitto e la punizione; sebbene il Poeta usi altre tinte ed altro disegno, come richiedeva la diversità del soggetto. — I superbi camminano curvi sotto enormi pesi; gli accidiosi sono condannati a correre senza posa; i golosi dimagrano per fame (4) e così via via.

« Aguzza qui lettor ben gli occhi al vero:
Chè il velo è ora ben tanto sottile,
Certo che il trapassar dentro è leggero. » (5)

(1) Inf. xx.
(2) Inf. vii.
(3) Inf. xxiii.
(4) Purg. x. xviii. xxiii.
(5) Purg. viii. v. 19, e seg.

Infatti con un tal sistema di punizione l'Alighieri ne dà una riprova solenne e continua di quel principio, nel quale ripone, come vedemmo, la ragione ultima della pena, ch'egli vuol mostrar da per tutto e sempre, come un effetto necessario di quella legge di ordine e di giustizia, la quale impone che al male seguiti il male, e male proporzionato; perchè, se non vi fosse proporzione, non vi saria più giustizia, nè tal proporzione potevasi in miglior modo manifestare, che rendendo la pena una visibile immagine di quella colpa, che in essa veniva punita.

Tutto questo è di una evidenza, che niuno a mio avviso saprebbe mai disconoscere; se non che, a vie meglio chiarire il proprio intendimento, volle egli stesso il Poeta renderne ripetutamente avvertito il lettore, quasi per tôrre ogni ombra di dubbio sulla significazione dei simboli da lui immaginati. Si è per questo, che Bertram dal Bormio, seminator di discordie, condannato per ciò a recarsi in mano la sua medesima testa staccata e divisa dal resto del corpo, esclama:

« Io feci il padre e il figlio in sè rubelli:
. . . .
. . . .

« Perch' io partii così giunte persone
Partito porto il mio cerebro, lasso!
Dal suo principio, che è in questo troncone:

Così s'osserva in me lo contrapasso. » (1)

E nel purgatorio uno tra gli avari prostesi boccone sul terreno rende così ragione della sua pena:

« Sì come l' occhio nostro non s' aderse
In alto, fisso alle cose terrene,
Così Giustizia qui a terra il merse. » (2)

Nel cerchio dove si purgano l' anime degli invidiosi si ascoltano voci, che rammentano esempi di carità; per cui Virgilio a Dante:

« . . . . . Questo cinghio sferza
La colpa dell' invidia, e però sono
Tratte da amor le corde della ferza.

Lo fren vuol esser del contrario suono. » (3)

Tornerebbemi agevole il moltiplicare simili citazioni, ma credo, che le poche allegate possano già bastare, affinchè riesca sempre meglio

(1) Inf. XXVIII. v. 136, e seg.
(2) Purg. XIX. v. 118, e seg.
(3) Purg. XIII. v. 37, e seg.

fermato il principio fondamentale sopra cui si regge la teorica penale dell' Alighieri, che ho cercato di delineare finora a grandi tratti, cioè segnandone i punti più rilevanti, come si potea fare in uno scritto, che non deve riguardarsi se non quale un abbozzo incompiuto di un lavoro ben degno di più maturo, e forte intelletto.

VII.

A questo punto volgendo indietro lo sguardo alle cose fin qua ragionate, mi cade in mente un pensiero, che esporrò qui sulla fine a modo di conclusione.

Lo studio, che ora abbiamo fatto su Dante, deve egli riuscire ad altro che ad una sterile notizia della storia di un uomo, e quasi ad una mera curiosità archeologica? O non deve anzi avere l'importanza e l'autorità di un grande insegnamento, del quale anche oggidì si possa giovare la scienza? Si pensi che i veri progressi di questa non debbono mai scompagnarsi dalla savia moderazione, che rispetta le autorevoli tradizioni; sendo che il *presente* allora solo grandeggia veramente, quando si regge sulla base del *passato*, alla cui scuola apprende gli utili disinganni, e quelle vere dottrine, che

sono date ad ogni generazione da svolgere con sempre maggiore larghezza. Ond'è che si dee bene augurare di questo secolo, che sente il bisogno di quelle accurate e profonde indagini storiche in ogni ramo di scienza, che riannodando la catena dello scibile, fa ricchi i nipoti del sapere degli avi. Fin dal principio di questo scritto abbiamo avvertito, che non è senza un gran perchè il ridestarsi del culto affettuoso per il sommo fra i poeti cristiani. La sua voce ha in sè una perenne potenza di educazione, perchè è maestra di solenni verità. Nel trattare l'argomento della pena ci accorgemmo, come il pensiero di Dante non fosse che un vivo riflesso di ciò che può suggerire di più evidente il ragionamento; così che calcando le sue orme, ne parve sempre di seguire null'altro che la pura luce del vero. Egli è per questo, che a mio avviso, non è possibile altra teorica della pena, che quella, cui Dante stesso accettava per sua. Cotalchè ogni volta che sarà quistione dei fondamenti e della ragione del punire bisognerà risalire a quel principio, che, per esser il sommo, è quello che necessariamente dee governare ogni sorta di punizione; sia che si tratti dell'ordine assoluto e divino, o dell' ordine relativo e puramente umano. — Impossibile infatti sarebbe il porre una salda base al diritto punitivo della civil società, se non si studiasse la natura e l'essenza

della pena, che è quanto dire il principio supremo, per cui essa ha ragione di esistere; il quale poi non potrà essere che uno ed identico sempre, finchè si continuerà a dare il nome di pena a quei mali, che la civile podestà minaccia ed infligge a tutela e conservazione dell'ordinamento sociale. — Quando adunque a' nostri giorni il Rossi, (1) il Mamiani (2) e il Rosmini (3) rintracciando il fondamento del diritto penale giunsero con irrepugnabili argomenti ad affermare non poter dipendere da altra fonte, che da quella legge di giustizia, che retribuisce il male col male per il mantenimento dell' ordine, essi sostenevano una opinione che ha per sè il suffragio e l' autorità di quell'Alighieri, il quale, anche allora che men lo si crede, rivive nell' ingegno de' nostri grandi, perchè fu appunto (l' ammirazione ce lo fa ripetere) una delle più stupende personificazioni dell' umana intelligenza. — Ed io credo poi, che nella teorica dantesca si possano anche conciliare quelle due contrarie opinioni che dividono gli studiosi di siffatte discipline intorno al fine, cui deve essere indirizzata la pena nella civile società. — Altri non vede in essa, che la difesa dell'ordine, e questa pongono

(1) *Traité de droit Penal. Liv.* I, *chap.* XII, *e* XIII.

(2) *Fondamenti della Filosofia del Diritto e singolarmente del Diritto di punire. — Torino* 1853.

(3) *Filosofia del Diritto.* Vol. I.

unico scopo, che determina e dirige il diritto di punire. Altri invece non iscorge nella pena, che un mezzo di espiazione e di emenda; questa è l'esagerazione del sistema *penitenziario:* per cui vorrebbesi quasi tramutare il carcere in ospizio di educazione, giungendo a togliere persino alla società il *diritto* di punire, per non riconoscere in essa che il *dovere* di migliorare i colpevoli. (1) — Tutti vogliono che il reo soffra un dolore, ma i primi se lo propongono come unico fine; i secondi invece soltanto come un mezzo educativo.

Le due dottrine peccano entrambe per difetto, e ciascuna poi a vicenda si compie con quello, che viene escluso dall'altra. Ma e' parmi, come dicea, che il principio dell'accordo s'abbia a trovare nel concetto di Dante (che è pur quello, che naturalmente discende dalla dottrina cattolica); riconoscendo appunto come nella umana società la pena possa e debba esercitare ad un tempo il doppio ufficio di *vindice* e di *espiativa.* — Si tratta di un colpevole, dunque la pena s'infligga per legge di giustizia; ma egli è in istato di potersi ancora emendare per mezzo del castigo medesi-

(1) Questa sentenza veniva sostenuta dal ch. avv. Conforti nella Accademia di filosofia Italica in Genova. Veggansi i *Saggi di Filosofia Civile stampati in Genova nel* 1852. Si veda pure quello che scrive il Cantù nel suo libro: *Beccaria e il Diritto Penale, pag.* 300. — *Firenze* 1862.

mo, dunque la Società ha il dovere di punirlo, in guisa tale che, volendo, possa giovarsene a migliorare sè stesso.

Questa teorica, che tiene così saviamente il mezzo fra gli estremi da me sopra accennati, ebbe a questi giorni uno stupendo sviluppo ed una feconda applicazione ai sistemi carcerarii nel recente lavoro del Prof. V. Garelli, che si intitola «*della Pena e dell' Emenda*»: (1) libro che valse ad ottenere al suo autore il premio nel Concorso Ravizza, e che insieme lo colloca fra i più assennati e benemeriti pubblicisti contemporanei.

In esso il Garelli, non tralasciando di avvertire che fine supremo della pena è sempre la salvezza dell'ordine, che non può essere impunemente violato, si arresta però a studiarla sotto quello speciale riguardo per cui la pena stessa diventa emendatrice del delinquente; ciò che egli considera come una condizione; per la quale essa deve più completamente raggiungere il precipuo cómpito di riparare la oltraggiata giustizia.

L'illustre Autore studiando accuratamente il fatto complesso della emendazione vi segna *tre momenti* — *Primo* di questi è il *rimorso;* che è un dolore profondo, cagionato dal ricordo della mala azione commessa, il quale

(1) *Firenze, Barbera* 1869.

mantiene vivo il senso del dissidio che la colpa ebbe a porre fra la ragione e la volontà. Questo dolore diviene stimolo al ravvedimento, perchè il colpevole è indotto a volgersi al bene per sottrarsi all'interno martirio dell'anima. La pena quindi ha da essere, prima di tutto, rivolta e indirizzata a destare il rimorso, ed a governarne in guisa gli effetti da riuscire all'indicato scopo. Nel lavoro interiore che fa lo spirito per liberarsi dallo stato doloroso del rimorso, si trova il *secondo momento*, che è la *formazione della coscienza morale.* Il delinquente incomincia qui a riflettere sopra sè stesso, a considerare la propria condizione, il punto dov' è arrivato; e si paragona cogli altri, con quelli che sono migliori di lui, che sono onesti; e tosto o tardi, se egli persegue in sì fatte riflessioni, giungerà a ravvisare che il suo stato, la punizione, cioè, che egli soffre, è la conseguenza della sua ribellione alla legge, alla verità, alla giustizia, che egli nella sua memoria troverà d'avere un tempo riverite ed anco amate. Esso allora si confesserà reo, e dirà ben meritata la pena. La quale per ciò dovrà sempre essere accompagnata da tali condizioni e trattamenti, che agevolino al colpevole la meditazione, in guisa che non venga intralasciata occasione alcuna per eccitare opportunamente il pensiero e la volontà di lui a riflettere, così sulla abbiettezza

del vizio, come sulla dignità della persona e sulla autorità del dovere. Quando esso si umilii davanti alla verità ed alla legge morale, queste lo compensano con quella calma serena di rassegnazione, che è il balsamo alle ferite dell'anima. Col pentimento sorge nel suo cuore la *fiducia* e il coraggio del bene, che è il *terzo* de' momenti accennati dal nostro autore. — La virtù nuovamente cercata, nuovamente amata entra ancora nell'anima, e vi entra spandendovi una cotal gioja, che si mesce quale un refrigerio alle acerbe punture del rimorso, alle tristi rimembranze di un passato detestabile, ed al tormento di una pena che di presente la affligge. Questo senso di gioja, non mai provato innanzi, questo incognito indistinto di dolcezza e di amarezza, di dolore e di amore dà pure all'anima un coraggio, ossia una energia a sempre più risolutamente avvanzare nel bene, che la rileva da quel morale avvilimento, nel quale era caduta, e finisce col redimerla interamente e farla bella come prima, e più forte ancora di prima. Il delinquente che sia pervenuto a questo punto è ormai emendato: la pena ha conseguito il suo scopo, e nell'ordine assoluto e nell'ardire individuale: egli quindi ha diritto di usare nuovamente di quella libertà, di cui era stato, per l'abuso fattone, giustamente privato.

Nell'adoperare in modo conveniente i mezzi, che valgano a condurre i colpevoli condannati per la via di questi *tre momenti* alla completa emenda, deve essere rivolta la pena, e per ciò nelle carceri

> « Ben si dee loro aitar lavar le note
> Che portàr . . . . » (1)

Sono queste le parole dell'Alighieri che il Garelli pose come epigrafe al suo libro; nel quale però non a torto a me parve di ravvisare l'impronta della teorica dantesca, se egli stesso quasi in prova, vi mise il suggello. Io spero infatti che il lettore, seguendomi in questi brevi cenni sull' opera del prof. Garelli, si sarà accorto di un esatto riscontro con quanto abbiamo trovato studiando i modi della *pena espiativa* in Dante; e tale riscontro poi si vedrà ancor più spiccato, che non in questo mio povero scritto, leggendo e raffrontando questo libro coll'altro, pur da me citato, del Perez sul Purgatorio dantesco. — In compagnia di questi due valenti io sono ben contento di lasciare il mio cortese lettore.

---

(1) Purg. XI. v. 34.

OSSERVAZIONI

SULLA

TEORICA DEL PREMIO

STUDIATA IN DANTE

ALLA BENEDETTA E VENERATA MEMORIA

DEL MIO OTTIMO PADRE

CHE MI AMÒ TANTO

QUESTI POVERI STUDI CON FIGLIALE AFFETTO

RACCOMANDO.

« Che in la mente m'è fitta, e ancor m'accora
La cara e buona immagine paterna. »

DANTE.

Gennajo 1870.

OSSERVAZIONI

SULLA

TEORICA DEL PREMIO

STUDIATA IN DANTE

« Ma per trattar del ben ch'i' vi trovai
Dirò dell'altre cose ch'io v'ho scorte. »
Inf. I. v. 8-9.

« Toccando un poco la vita futura. »
Inf. VI. v. 102

Se la festa celebrata da Italia tutta nel maggio 1865, compiendosi il secentesimo anniversario del dì natalizio dell'Alighieri, non dovesse essere stata più che un romoroso spettacolo, del quale null'altro infine avesse a rimanere fuorchè una sterile rimembranza, io credo che quella festa avrebbe fallito al grande e nobile scopo che era nella intenzione de' più.

No, non fu inutile pompa quella onesta gara delle cento italiane città, nell'onorare

quel Sommo; nè fu l'entusiasmo fugace di un giorno, quello che inspirò il canto e guidò la penna di tanti nobilissimi ingegni che di Lui ridissero al mondo le opere egregie, e ne disvelarono la sovrana grandezza in ogni ordine dell'umano sapere.

Quelle feste sì altamente civili mostrano senza dubbio una nazione che di fronte al rapido compiersi di nuovi insperati avvenimenti vuol trarre dal suo glorioso passato, argomento e valore a rifare sè stessa, rinvigorendo il proprio carattere religioso, morale e civile. Però in quella solenne commemorazione devesi riconoscere non solamente una testimonianza d'affetto e di onore resa all'Alighieri, ma, per questo ancora che Egli era *l'italiano più italiano,* è pur d'uopo ravvisarvi un'arra sicura di nazionale rigenerazione. La quale mostreremo di voler compiere veramente ed efficacemente, se non tenendoci contenti a quel che fu fatto, continueremo a studiare ne' libri danteschi, preziosi documenti di multiforme sapienza; e se per ogni guisa ci argomenteremo di ricopiare in noi e nelle opere nostre i tratti di quella idea, che splende sì viva nella sublime parola di Lui che è perpetuo maestro di civiltà.

Nè altri per avventura si persuada, che per questo, che non si ravvisa sempre vicina e pratica l'applicazione di ciò che si va inve-

stigando negli scritti dell'Alighieri, se ne renda lo studio meno utile ed importante. Dacchè non è punto vero che sia tanto lontano il rapporto che lega fra loro la teorica e la pratica, come potrebbe sembrare a primo aspetto; sebbene sia fuor d'ogni dubbio che tale rapporto non ci si rivela ogni volta chiaro ed aperto. Il passaggio dall'idea all'atto, dal pensiero all'opera si compie sì rapido, che le molte fiate sfugge alla più comune osservazione: e l'uomo non se ne avvede; soltanto, rifacendovisi poscia sopra colla riflessione, giunge ad accorgersene, e meraviglia anzi nello scoprire come certi fatti non sieno che la conseguenza ultima di principii remoti e quasi dimenticati. Oltre di che è poi, se non foss'altro, da avvertire che niuna profonda meditazione sopra opere profondamente pensate, come son quelle dell'Alighieri, può riuscire sterile mai ed infruttuosa: senza dubbio se ne avvantaggia la vigoria della mente e la sicurezza del criterio scientifico.

Tengasi dunque per fermo che la educazione del pensiero ritemprato nelle dottrine di Dante sarà in fine l' ultimo risultato ed il frutto, certo non manchevole di siffatte speculazioni. E fia grande vantaggio, giacchè allora riusciremo felicemente a vergognare di quella troppo frequente contraddizione, cui ci conduce una smania eccessiva di novità, per la

quale non dubitiamo discorrere e risolvere le più gravi quistioni d'ogni morale e civile disciplina, non facendo conto alcuno, anzi dimenticando del tutto, gli insegnamenti di que' grandi che pur diciamo di venerare come maestri.

Persuaso di ciò e della somma utilità che deve pur derivarne, anch' io per mia parte, e come il tempo e le forze mel potevano concedere, proseguii nello studio delle opere di Dante e più direttamente della divina Commedia; e frutto di questo studio è appunto lo scritto che ora presento a' miei lettori, assicurandoli che se esso è scarso ed immaturo la colpa non è certo del terreno, ma dello inesperto coltivatore che non seppe fare di meglio.

Ora mi giova quì ricordare che nelle *Osservazioni sulla Teorica della Pena,* m' era proposto di rilevare con quali principii ed in qual guisa avesse l' Alighieri concepita e dichiarata la ragione, la misura e gli ufficii della punizione. Con ciò tuttavia non sarei riuscito (se pur giunsi a conchiuder qualche cosa) che a spiegare per metà solamente il disegno morale del divino poema. Quelle ricerche prendevano a punto di partenza le parole che Dante stesso scriveva allo Scaligero, e che suonano così: « Se poi l' opera si interpreti allegoricamente, il soggetto ne è l' uomo in quanto per lo libero arbitrio meritando o demeritando è sottoposto alla giustizia, che premia o ca-

stiga. » [1] — Riesce quindi evidente che, per compiere il concetto qui espresso dall'Alighieri, non basta studiare nella sua Commedia la ragione della pena, ma bensì ancora quella del *premio.* Perocchè se il primo studio si aggira e si esaurisce nelle due cantiche dell' *Inferno* e del *Purgatorio,* la terza del *Paradiso* porge invece argomento a nuove investigazioni sulla Teorica della Rimunerazione, all' uopo di rilevare come venisse pensata ed espressa dal Poeta; dacchè egli ne ha fatta quivi l' applicazione come di quella del castigo ebbe a fare nelle altre due cantiche, lasciando scritto appunto in quella Epistola a Can Grande, essere evidente che il soggetto « di questa Parte (il Paradiso) è speciale, ed esso è *l' uomo in quanto meritando è sottosposto alla giustizia del premio.* » [2] Per cui dice ancora; che se il soggetto generale di tutta l' opera è lo stato delle anime dopo la morte, « si fa manifesto che il soggetto di questa parte è un tale stato, ma speciale, vale a dire, *lo stato delle anime beate appresso la morte* » [3].

Affine pertanto di estendere sotto tale rispetto lo studio all' intero poema, venni aggiungendo alle prime alcune altre osservazioni sopra

(1) Lettera a Can Grande §. 8.
(2) Lettera a Can Grande §. 11.
(3) Ivi.

questo argomento, che è la *Teorica della Rimunerazione e della Felicità.*

Anche a questo nuovo lavoro saranno a rimproverare non pochi difetti. La bellezza stessa dell' idea nuoce sovente alla sua attuazione, perchè più viva se ne sente la dissonanza. Non mi perderò in vane scuse; questa è pur troppo una di quelle volte in cui *la forma non s' accorda all' intenzion dell' arte.* (1) Ma a rendermi manco severo il giudizio de' leggitori, se non mi vale profondità e lunghezza di studî, valgami almeno il *grande amore.*

I.

Come al solo pronunciare il vocabolo *pena* ci si risveglia nella mente l' idea di un *male,* così nella parola *premio* o *rimunerazione* veggiamo racchiudersi il concetto di un *bene.*

Che cosa poi sia bene, e come lo intendesse e ne favellasse il nostro Poeta, abbiamo avuto occasione di accennare nell' altro scritto. E vedemmo che ogni essere è *bene* in quanto è, in quanto, vale a dire, ha in sè stesso un certo ordine per il quale esiste; chè se no

(1) Parad. I. v. 127-28.

esso punto non sarebbe: giacchè se in un essere fosse possibile immaginare un completo e totale disordine, esso sarebbe senz' altro distrutto ed annichilito, anzi non potrebbe nè pure cominciare ad esistere.

Osservammo quindi che vi ha un *Bene Assoluto,* che è Dio, e *beni relativi* o *finiti*, che sono gli enti creati, i quali in varia guisa ritraggono le perfezioni di quella Bontà che li crea. — Posti questi sommi principii, restringemmo le nostre considerazioni all' uomo; e cercammo che cosa sia *bene* per l' uomo, affine di poter in appresso determinare che cosa sia per esso il *male*, e più particolarmente quel male che dicesi pena. Ed a questo proposito notammo tre sorta di beni, cioè, il bene *soggettivo, obbiettivo e morale.*

Ma ciò abbiamo semplicemente accennato per farci strada a trattare di quello che allora era il precipuo soggetto del discorso. Per ciò, avendo già a sufficenza chiarito il concetto di bene, tanto cioè che bastar potesse a proseguire alla determinazione della contraria idea di male e di pena, sopra questa poi abbiamo di proposito rivolte le nostre riflessioni, come mostrava di richiedere l' argomento.

Ora dovendo discorrere sulla *Teorica della Rimunerazione*, così come Dante ce la manifesta, è duopo investigare invece più dappresso questa natura del *bene,* e riprender di là il

filo del nostro discorso, affine di riconoscere qual sorta di *bene* sia il *premio,* quale la ragione sua, l'essenza, i gradi e le sue maniere diverse; nella certezza che troveremo, specialmente nella terza Cantica, larga messe alla nostra trattazione.

Premio o *rimunerazione* sono parole che esprimono un *bene,* e non v'ha dubbio poi ch'esso appartenga a quella classe che appellasi de' *beni soggettivi,* però che il premio in tanto sia ed abbia ragione di bene, in quanto che è proprio e particolare di chi lo si gode: e null'altro vuolsi intendere che questa individualità del bene, quando si dice: *bene soggettivo.*

Ma d'onde e quale altra speciale determinazione prenderà il concetto di *bene soggettivo,* perchè gli si convenga il nome di *premio?* Per dare soddisfacente risposta a siffatta domanda ci tocca chiarire più particolarmente la vera natura di ciò che forma il *bene soggettivo umano:* dire in che consista: come venga ad esplicarsi: quali elementi insomma concorrano a costituire quel proprio e particolar bene dell'uomo, al quale del continuo anela.

II.

Anche per l'uomo come per ogni altro essere il primo bene è *l'esistenza:* ma questo non è, a così dire, che un bene iniziale, elementare, la condizione che rende possibili tutti gli altri beni, che si fondano nel progressivo sviluppo delle facoltà naturali dell'uomo stesso.

Ma se

« Ciascun confusamente un bene apprende
Nel qual si queti l'animo, e desira
Perchè di giunger lui ciascun contende, » (1)

e se questo bene così istintivamente amato è la propria esistenza, converrà prima di tutto ricercare che cosa ella sia, onde cioè venga costituita, affine di rilevar poi di qual guisa possa l'uomo in essa trovare il termine ove il suo desiderio si acqueti.

Ci insegna l'Antropologia che nell'uomo a costituir l'esser suo concorrono due principii attivi, il *soggettivo* e *l'obbiettivo,* rispondenti l'uno al sentimento, l'altro alla intelligenza: è nota l'indole diversa di questi due principii di

(1) Purg. XVII. v. 127, e seg.

operazione, de' quali il primo stà per così esprimerci tutto chiuso nella propria individualità, il secondo invece si spande fuori del soggetto, e per mezzo dell' idea si mette in comunicazione con tutti gli altri enti dell' universo.

Or bene questi due principii nel subietto umano limitato e finito si trovano dapprima come avviluppati in istato di germe, non più che la radice di potenze e facoltà che si vanno svolgendo via via. L' uomo quindi che ama sè stesso, il proprio essere, come primitivo suo bene, sentendo in sè la capacità che hanno questi principii di svilupparsi; sarà naturalmente portato a desiderare siffatto svolgimento come un bene. Dacchè in questi sviluppi la natura umana si viene perfezionando, e le perfezioni sono quasi aumenti di entità, che per ciò non possono non amarsi da ogni ente, che, come dicemmo, è necessariamente costretto ad amare sè stesso.

Mano mano poi che va crescendo nell' uomo in guisa naturale e conveniente questa sua attività, così animale e corporea, quanto ancora intellettiva e morale, s' allarga pure la cerchia de' beni a cui si volge il suo amore. Questo, nè più, nè meno, è il concetto dell' Alighieri spiegato in que' versi sì delicatamente belli:

« L'anima semplicetta, che sa nulla,

. . . .

Di picciol bene in pria sente sapore : » (1)

ond'è che da prima l'uomo *sè stesso ama indistintamente,* (2) ma in appresso *viene distinguendo quelle cose che a lui sono più amabili* (3).

Non si avrà quindi che a seguire questo graduato svolgimento dell'umana attività, per iscorgere in quante maniere di beni si distingua e divida l'oggetto dei desiderii ond'è stimolato il cuore dell'uomo fin dalla nascita.

Gli atti delle naturali potenze debbono anzi tutto fornire i primi godimenti ed i primi beni: tali sono quindi i sentimenti piacevoli, tanto corporei, che intellettuali e morali, secondo che appartengono ad atti delle potenze o meramente animali, od anche conoscitive dell'uomo.

Questi tuttavia sono godimenti momentanei che durano quanto dura il sentimento gradevole, e cessano col cessare di esso.

Tuttavolta, anche dopo che quelle dilettanze passarono, rimane nell'animo qualche traccia lasciatavi impressa da quegli atti fu-

(1) Purg. XVI. v. 88, e 91.
(2) Conv. Tratt IV. 22.
(3) Ivi.

gaci; traccia che perdura più o meno stabilmente, ma che ad ogni modo modifica l' essere umano in guisa, che egli trovasi diverso da quello che era per lo innanzi. E qui appunto, in questi *effetti stabili e permanenti* di atti già consumati, devesi scorgere un'altra specie di beni soggettivi; però che se que'sentimenti e quelle cognizioni furono gradevoli, tali pure dovranno essere quelle orme che in passando stamparono nell' animo del uomo, il quale si troverà per questo in uno stato più dilettoso. È Dante stesso che ce lo addita. Egli non lasciò di notare questa osservazione, ch' e' dovette fare naturalmente meditando sull' indole del cuore umano. Chi non rimase infatti come colpito dalla stessa evidenza del vero leggendo quei versi ove dice:

« . . . . per sentir più dilettanza
Bene operando l' uom, di giorno in giorno
S'accorge che la sua virtute avanza. » (1)

In questo luogo il Poeta parla degli effetti piacevoli degli atti morali e virtuosi: non è che una applicazione particolare di una dottrina generale, che lasciò intravvedere più intera quando altrove ebbe a dire, che l'uomo va

(1) Parad. XVIII. v. 58, e seg.

« Felicitando sè di cura in cura, » (1)

volendo esprimere che l'uomo acquista sempre maggiore diletto passando d' uno in altro atto. Ciò che non si saprebbe intendere, se non si trattasse sempre che di atti momentanei, i quali nulla lasciassero dopo di sè.

Negli atti che si succedono non può essere maggior cagione di diletto, se non perchè trovasi già nell'animo accresciuta e perfezionata la sua potenza, che si trasfonde poscia in un' accrescimento ed in una perfezione degli atti medesimi, che successivamente si compiono; d'onde l' aumento pure dello stato piacevole dell' uomo, ossia del suo *bene soggettivo.*

Se noi avessimo qui a trattare di proposito della Antropologia, potremmo dare più larghe spiegazioni, ed entrare a dire che cosa sieno questi effetti delle prime sensazioni animali, e de' primi sentimenti intellettuali e morali; e troveremmo che sono certi *sentimenti abituali,* certe *cognizioni* che si serbano nella memoria ed infine le *persuasioni* ed *opinioni,* che sono modi speciali di vedere e giudicare delle cose, ed insieme di aderirvi colla volontà. E siccome poi ad ogni passività corrisponde una attività, come dimostra la Psicologia, così ad ogni sentimento corrisponde una nuova

(1) Parad. XIII. v. 30.

forza di agire, e questi sono i *nuovi istinti*, le *nuove affezioni* che si generano, da quei sentimenti abituali, da quelle cognizioni deposte nella memoria e da quelle persuasioni che sopra accennammo.

Procedendo avanti si vedrebbero queste affezioni, e da sole ed associate ad altri sentimenti, ad altre cognizioni ed opinioni, accrescere vigorìa alla volontà, ed allargare la cerchia del suo operare; però che essa di tanto si estenda, di quanto maggiore è il campo della umana conoscenza.

Non è dunque a meravigliare se tutti questi atti successivi delle potenze e facoltà aggrandiscano l'umana attività. La ragione ne è chiaramente indicata dal Rosmini, della cui teorica mi servo appunto a spiegare ciò che Dante esprime in qualche verso, che suona come la conclusione di un lungo e faticoso processo riflessivo. — Quando delle cagioni esterne provocano a degli atti speciali la universale potenzialità dell'uomo, « allora (dice il filosofo Roveretano) sorge questa potenzialità come da un profondo abisso; sorge mediante degli atti speciali, e vi ricade al cessare di questi; ma ella non ricade sì profondo come stava dapprima: provocata la seconda volta all'atto non dee più venire da un luogo sì lontano per compierlo: ella è già più vicina, più pronta all'azione: finalmente ella ascende ed è pros-

sima a segno, che senza indugio, nè sforzo, nè dimora di tempo risponde al minimo invito, e sembra fin prevenirlo. Quando l'umana attività è già divenuta così desta ed agile a muoversi rispetto ad una quantità grandissima di importanti operazioni, allora le forze dell'uomo sono per immenso aggrandite: l'uomo è il medesimo, son le medesime le sue potenze; ma vi ha un'incalcolabile divario fra delle potenze immobili, e delle potenze già smosse, oscillanti, inclinate ad una grande operosità. Le forze dell'uomo adunque non debbonsi misurare dalle sue *potenze,* ma dal *quanto di attività* esse hanno aquistato, del qual l'uomo può disporre, come la ricchezza di uno stato non si dee misurare dai tesori nascosti sotterra, ma dal capitale messo in circolazione » (1).

Nè solo la *quantità* d'azione è quella che si aumenta, ma se ne migliora ben anco la *qualità.* Dacchè ciò che si fà per una speciale inclinazione ed acquisita disposizione di operare, si fà anche con una maggiore *abilità,* così che l'opera riesce più perfetta.

Sentimenti adunque e cognizioni e persuasioni ed affetti, e come conseguenza di tutto ciò una più *larga* ed *abile* attività, di cui l'uomo si sente in possesso, ecco una somma di altrettanti *beni* ai quali dà luogo il progressivo naturale sviluppo della umana esi-

(1) Filos. della Politica p. 320, Milano 1858.

stenza. Il *bene subiettivo umano* si presenta adunque siccome effetto di un conveniente ed ordinato svolgimento dell'uomo; e nell'uomo poi è ordine, quando il suo intelletto conoscendo il vero guidi col suo lume gli istinti: e la volontà li governi a norma del vero stesso conosciuto, così da non lasciare che alcuna potenza trasmodi, soverchiando e riducendo le altre in condizione inferiore a quell'ordine che è secondo natura.

Ma cotal bene, che è quindi per legge ontologica il risultato necessario del perfezionamento dell'uomo, il quale ama ed opera in guisa conforme a verità, questo bene dico, che perciò si risolve nella stessa di lui perfezione, può esso con proprio vocabolo appellarsi premio o rimunerazione di quell'uomo per cui è bene? E se non è, nè può dirsi tale, qual altra condizione deve aggiungersi, perchè siffatta perfezione dell'essere umano debba anche avere per lui ragione di premio?

Il concetto di premio richiama necessariamente al pensiero quello di un bene soggettivo, ma con questo di più ch' e' sia *meritato.*

Noi sappiamo adesso che cosa sia il *bene del subietto umano,* e come si misuri coll'ordinato sviluppo della sua attività. Or che si richiede perchè l'uomo ne venga in possesso, non tanto per legge necessaria, quanto ancora per *merito?* Questo è quello che adesso dobbiamo studiare di mettere in chiara luce.

III.

Allorchè taluno opera per insuperabile necessità

« Merto di lode o di biasmo non cape. » (1)

perchè « l'uomo è degno di loda o di vituperio solo in quelle cose che sono in sua potestà di fare o di non fare: ma in quelle, nelle quali non ha podestà, non merita nè vituperio, nè loda » (2).

Dire che altri si è meritato qualche cosa vale quanto dire che egli se l'abbia guadagnata, così che a niegargliela si venga quasi a rapirgli ciò che è suo. E la cagione del merito stà appunto in quella podestà di fare e di non fare cui accenna ancora l' Alighieri in questi versi:

« Innata v'è la virtù che consiglia,
E dell'assenso de' tener la soglia,

Questo è il principio là onde si piglia
Cagion di meritare in voi, secondo
Che buoni e rei amori accoglie e viglia. » (3)

(1) Purg. XVIII. v. 61.
(2) Conv. T. III. c. 4.
(3) Purg. XVIII. v. 62, e seg.

Questa forza o virtude è quella libertà che è principe tra le umane potenze, la quale è sovrana nell'uomo, che per essa diviene il vero padrone e l'autore di quanto ei fà. Ben la chiama il Poeta la *virtù che consiglia,* per indicare questa supremazia del libero arbitrio; essendo che, secondo i suoi buoni o mali consigli, l'uomo si determina, e fà traboccare la bilancia del suo giudizio o dalla parte dell'onesto, o da quella del vizio. Per ciò essa è la nobilissima e la massima delle attività sue, e le signoreggia. Colla libertà l'uomo s'asside arbitro tra l'essere suo proprio e l'universalità degli enti, tra il finito e l'infinito, tra il subiettivo e l'ideale, tra il piacere e l'onesto, tra il bene e il male. Egli, perchè libero, produce e crea a sè stesso la propria perfezione, od il proprio disordine, però che egli può con pratico amore conformarsi alla verità, e può anche liberamente disconoscerla a'fatti, seguendo o no con libero volere *quel lume che ci è dato a bene ed a malizia.* (1) A buon dritto adunque potea dire il nostro Poeta che

« Lo maggior don che Dio per sua larghezza
Fesse creando, ed alla sua bontate
Più conformato e quel ch' Ei più apprezza,

(1) Purg. XVI. v. 75.

« Fù della volontà la libertate,
Di che le creature intelligenti,
E tutte e sole furo e son dotate. » (1)

Quando l' uomo sia pervenuto a tal grado di intellettuale sviluppo da poter esercitare la libertà del suo volere, starà in lui il donare il suo affetto proporzionatamente alla essenza degli enti che la sua mente giunge a conoscere, mantenendo per tal maniera colla signoria del suo arbitrio l' ordine della natura. Quest' ordine che, per il piacere che arreca, forma (siccome prima dicemmo) il bene soggettivo dell' uomo, non è più allora soltanto un effetto di una legge necessaria, ma bensì anche deve riguardarsi come opera di lui. In somma il bene che egli si gode non è già solo una conseguenza dell' aver egli amato il bene in sè, ma dell'aver *voluto* amarlo. Egli adunque se l'è guadagnato proprio lui, questo suo bene; è quindi cosa sua; e, se per caso gli venisse per qualche estranea cagione contrastato, gli resterebbe pur sempre tutto il diritto a chiederlo, finchè gli fosse dato. Per questo è che suol dirsi, che colui il quale opera il male, diviene quasi un debitore della giustizia, la quale, come dice Dante; *vuol che il debito si paghi ;* (2) e lo si

(1) Parad. v. v. 19, e seg.
(2) Purg. x. v. 108.

paga colla *pena;* e però nella stessa guisa chi fa il bene è un creditòre verso la giustizia, che a lui deve il *premio* di ciò che ha operato. Di qua, cioè, da questa correlazione, che è tra il merito e la mercede deriva che nel linguaggio di Dante l' uno si scambia spesso per l' altro: come, per esempio, nel IV dell' Inferno ove dice,

« . . . . e s' egli hanno *mercedi*
Non basta . . . . » (1)

ed altrove

« . . . . la mia *mercede*
Non mi fa degno della tua risposta: » (2)

e ancora nel suo Canzoniere:

« Di buon voler nasce *mercede.* » (3)

Ne' quai luoghi è evidente che *mercede* non vuol dir altro che *merito.* Ciò che mostra esser quello che abbiamo fin qua discorso interamente conforme al pensiero di Dante, se pur vi fosse bisogno di tale riprova, trattandosi di

(1) Inf. IV. v. 34 - 35.
(2) Parad. XXI. v. 52 - 53.
(3) Canz. XIII. 1.ª

cosa che è per sè stessa tanto chiara ed aperta. E qui non ci sfugga una osservazione. Facciamoci alcuni passi addietro. — Seguendo il naturale ordinato svolgimento delle umane attività vedemmo, come in questo ordine di sviluppo dovesse consistere il bene subiettivo umano, e come quest'ordine esistesse in quanto la volontà, che è nell'uomo principio attivo supremo, fosse diretta al vero dimostrato dall'intelletto. Or bene, se nell'uomo non v'ha solamente questa facoltà di volere, che per la sua naturale spontaneità lo porta ad amare il bene, ma se a tale volontà (quando l'uomo abbia l'intero uso delle sue potenze) va pure congiunta quella *libertà,* che può scegliere tra il bene ed il male, per modo che l'uomo possa anche coll'opera e coi fatti mentire a quanto conosce ed afferma col lume della ragione; se, dico, è vero tutto questo, è fuor di dubbio che non potrà darsi bene subiettivo, per l'uomo adulto, senza il *conveniente e naturale esercizio della libertà,* perchè appunto è la massima delle umane attività. Dove è poi superfluo avvertire, che l'accennare ad uso conveniente e naturale è quanto dire, che essa deve rivolger l'uomo al bene conosciuto, e non deviarnelo; perchè questa sarebbe cosa contro la natura dell'uomo stesso, ponendosi contraddizione in lui tra ciò che vede coll'intelletto, e ciò cui darebbe la preferenza coll'amor suo. Perocchè, in una parola, egli è ordinato il libero arbitrio quando

« . . . . è ne' *primi* ben diretto
E ne' *secondi* sè stesso misura. » (1)

Onde per tale osservazione si compie la teorica che sopra abbiamo tracciata circa agli elementi da'quali si costituisce e si forma il bene subiettivo. Il quale adunque, per le cose esposte, deve considerarsi aver toccato il massimo suo grado nell' esercizio *del libero arbitrio nel campo della moralità.* (2) — Giacchè non è dubbio che sia dilettoso assai il buon uso della libertà; però che essa (siccome ebbe a dire quel raro ingegno che è il prof. A. Conti) « è cagione della letizia di poter partorire a noi le nostre perfezioni. » (3) — Tanto è ciò vero, che vi ha anzi un certo piacere nell' usare della libertà, perfino quando essa è disordinata e volta al male; ciò che ebbe a rilevare con molta potenza di espressione un assai colto e valente mio concittadino. « Vi è un fatto rilevante, (egli scrive) ed è una certa energia, una baldanza, una gioja ebbra, un rigoglio di vita che si scorge talora ne' più rotti ad ogni vizio . . . . Questa attività di cui stiamo parlando si concilia e si spiega col concetto che abbiamo dato di colpa. Questa

(1) Purg. XVII. v. 97 - 98.
(2) Veggasi Rosmini Filosofia della Polit.
(3) Dio e il Male. Lett. 4.a

non consiste in una semplice negazione, ma è in un essere intelligente, in quanto si ribella alla legge eterna. Ha dunque la colpa per causa e per soggetto una attività, e tanto più grande, quanto ella è più grave, se si vuole che vi sia un maggiore sforzo dell' essere ed una maggiore ribellione contro la legge. Ora ogni atto nell' uomo è accompagnato da un sentimento corrispondente. Nella colpa quindi l' uomo ha un senso (che poi si trasforma in coscienza) di una sua attività più o meno straordinaria . . . . Ma di nuovo il senso della propria attività non è piacevole? — Sì, il sentimento della propria forza genera piacere preso isolatamente: il che avviene, fino ad un certo segno, in questa vita, in cui l'anima, per le tenebre che la circondano, può preoccuparsi solo di quel pensiero, e chiuder l'adito a tutti gli altri. » (1) — Questa però è una fatua e fugace soddisfazione; mentre il disordine che è effetto di una volontà che liberamente scelse il male, avvelena senz'altro ogni compiacenza ed ogni piacere.

Ad ogni modo ciò che qui m' importava avvertire si è, che l' esercizio della libertà è per sè stesso piacevole per modo, che quando essa è buona non solo procaccia e crea all'uo-

(1) G. Zanchi. *Alcune Armonie dell' ordine naturale coll' ordine sovrannaturale. Cap. III. Verona* 1863.

mo que' beni di cui lo pone in possesso, ma ella stessa diviene il sommo e più nobile bene di lui medesimo.

Ma egli è tempo di tornare al concetto di *premio,* e conchiudere da quanto s'è discorso fin qua, che siccome l'uomo fu creato essenzialmente libero, così, quando esso abbia il pieno sviluppo delle sue potenze, non si potrà parlare del suo bene soggettivo, senza considerar questo bene in ordine al *merito* e quindi alla maggiore delle sue facoltà, *il libero arbitrio,* che è quanto dire siccome *premio* dovuto alle opere sue.

Or veniamo a Dante. — E innanzi tutto fermiamo il principio, che la sua dottrina non dovea essere già una astratta speculazione, ma un pratico insegnamento, e che per ciò gli era d'uopo parlare dell'uomo all'uomo adulto, a quell'uomo cioè, che per lo libero arbitrio può acquistare a sè stesso la propria perfezione ed il proprio bene. Ora se l'Alighieri concede un posto nel Paradiso, giusta la sentenza cattolica, a' bambini lavati dalle acque battesimali, ma senza proprio merito, che sono gli *spiriti assolti prima che avesser vere elezioni,* (1) per cui son fatti salvi *senza mercè di lor costume;* (2) ei non poteva però trattare

(1) Parad. XXXII. v. 44 - 45.
(2) Ivi v. 73.

così ampiamente, come fece, dell'umana felicità, prescindendo dal discorrerne siccome di una *rimunerazione:* e disse quindi espressamente che senza libertà non sarebbe stato giusto *avere per ben letizia,* accennando altrove che il merito si conosce

« Per lo rimunerar ch'è d'altrettanto. » (1)

Il *bene soggettivo* quindi si unisce e si accorda col *bene morale,* senza confondersi con esso, prendendo forma di *premio,* e premio tale, che non potrebbe rifiutarsi dall' uomo senza contraddire per ciò stesso a virtù; però che è dessa che per sua natura lo mena dirittamente alla *rimunerazione:*

« *Virtute* intendo che fa l' uom *felice*
In sua operazione. » (2)

IV.

Cominciai col parlare del bene soggettivo umano, ed ho finito col dire che la felicità è la ricompensa della virtù. — Ma la *felicità* è

(1) Parad. xx. v. 42.
(2) Conv. T. IV. Canz.

forse una cosa stessa ed identica col concetto di *bene soggettivo,* per modo da poter sostituire indifferentemente l'uno all' altro vocabolo? Tutt' altro. Ci è differenza: e questa differenza ce la fa sentire anche Dante là dove dice:

« Altro ben è che non fà l'uom felice. » (1)

Le due idee debbono tenersi ben distinte; chè l'averle confuse fu causa sovente di gravissimi errori. V'ha però un momento in cui il bene soggettivo e la felicità hanno un vincolo fra loro, così stretto e necessario, che si immedesimano a vicenda, e nel discorso si possono senza danno scambiare i due vocaboli. Non sarà quindi fuor di proposito l'arrestarci alquanto a chiarire questi concetti.

Il *bene* è oggetto del desiderio, la *felicità* invece è uno stato dell'animo nel quale ogni desiderio si trova pienamente appagato. La differenza tra i due concetti dunque è chiara ed incontrastabile. Il bene è *fine* del desiderio cui soddisfa, ma non è poi che *mezzo* per raggiungere la felicità. Se però non si avesse che un solo bene, oggetto di un unico desiderio, ottenuto questo, il desiderio sarebbe pienamente pago e contento, e quindi senz'altro

(1) Purg. XVII. v. 133.

l'uomo felice. Ma così non è. — Molti sono i beni che si presentano all'uomo, molti i suoi desiderii, e la felicità non è altro che lo stato di appagamento perfetto e duraturo, non già di questo o quel desiderio, ma di tutto l'uomo.

Innumerevoli, come dicemmo, sono i desiderii umani, che via via si sviluppano coll'estendersi delle attività; e l'uomo potendo soddisfarli col venire in possesso de' beni bramati, passa successivamente d'uno in altro appagamento. Ma quand' è che si potrà raggiungere quello stato di intero semplicissimo appagamento, che è la felicità? Allora certamente che tutti questi molteplici desiderii vengano come a fondersi in un solo, cioè, quando l'uomo possegga un bene siffatto, che debba dietro a sè condurre la soddisfazione di ogni brama per modo, che tutte le umane attività acquistino quello sviluppo, e quella perfezione che a ciascuna ordinatamente si conviene. La teorica è sempre dell' Alighieri: « Ciascuna cosa disìa naturalmente la sua perfezione; senza quella esser non può contenta, che è esser beato; chè quantunque l'altre cose avesse, senza questa rimarrebbe in lui desiderio, il quale esser non può colla beatitudine. Conciossiacchè la beatitudine sia cosa perfetta e il desiderio sia cosa difettiva; chè nullo desidera quello che ha, ma quello che non ha, che è manifesto difetto » (1).

(1) Conv. T. III. c. 15.

Ora il nostro lettore si ricorderà quello che poco sopra si è detto, cioè, che il *massimo bene soggettivo* si trova *nell'uso conveniente della umana libertà nel campo della moralità.* Se quindi si applichi questa conclusione a quanto abbiamo adesso argomentato, apparirà chiaro che la *felicità* non potrà altrove rinvenirsi che nell'esercizio della *moralità* ossia della *virtù.*

Ecco adunque dimostrato in che consista la differenza fra bene soggettivo e felicità, ed a qual condizione l'uno debba necessariamente produrre anche l'altra; il che avviene solamente di quel *bene soggettivo* che conseguita al *bene morale,* od alla virtù; nella qual condizione appunto esso prende la forma di premio, o di ricompensa, che appagando l'umano subietto ne crea la felicità. Ed ecco quindi ancora spiegato, perchè il discorso del bene soggettivo, allorchè in questo si consideri la natura di premio, conduca logicamente a dire di quella umana felicità che è frutto della virtù: *virtute intendo che fa l'uom felice.*

Di quà pure si scorge che avendo noi detto essere nell'uso naturale e conveniente della libertà la ragione del massimo bene dell'uomo, e quindi della sua felicità, non volevamo già dire che ogni bene e tutto il bene consista nell'unico atto dell'adesione della volontà al vero ed al buono; intendemmo dire, bensì che senza questa siffatta adesione non vi è bene

soggettivo di che possa l' uomo pienamente chiamarsi contento e felice: dacchè rimarrebbe inerte e disordinata la più eminente delle sue attività.

Si è poi l' ordinato sviluppo di questa massima attività della persona quello che opera, a così dire, e compie e conserva l' ordine negli svolgimenti delle altre potenze e facoltà dell' umano soggetto; svolgimenti che, siccome sopra abbiamo accennato, danno origine a quei varii beni reali di che l' uomo è capace.

Imperocchè quando l' uomo a tutti questi sviluppi aggiunge pur quello del libero arbitrio, e nell' esercizio di questo non contrasta quei svolgimenti, ma li seconda e gli ajuta col volerli anzi liberamente trarre in atto, allora egli, procacciando a sè medesimo la compiacenza del buon uso della propria libertà, giunge nel tempo stesso ad attuare tutta quanta la sua potenzialità sensitiva, intellettuale e morale. E così perviene al possesso di tutto quel bene suo proprio che è per lui possedibile, di guisa che non può non giudicarsi appagato, e chiamarsi, ed essere quindi felice.

Ma fatta questa esposizione della dottrina di Dante, tal quale parmi averla intesa da' suoi scritti, mi sorge il dubbio che altri possa credere non essere la sentenza dell' Alighieri diversa da quella degli Stoici, i quali asserivano la virtù esser premio a sè stessa, e l' uomo virtuoso esser anche per ciò solo felice.

Ora questa opinione oltre che essere apertamente contraddetta dalla esperienza e già condannata dalla ragione, è anche chiaramente rifiutata dall' Alighieri medesimo. Dante non era Stoico, e noi avremmo errato, se, dichiarando il suo concetto, l'avessimo fatto in guisa da farlo parer tale; mentre anzi basta leggere il capitolo VI del Trattato III del Convito per sapere che egli rifiuta come falso l'insegnamento di Zenone capo di quella scuola.

Vi ha dunque contraddizione nelle dottrine dantesche? Ammette egli, il Poeta, in sostanza ciò stesso, che a parole afferma di rifiutare? O noi andammo lungi dal vero nel rilevare il suo concetto? — A chiarire il lettore che, e la contraddizione non esiste, e la teorica da noi esposta è proprio insegnamento dell'Alighieri, gioverà investigare più addentro la mente del Poeta, per iscoprirne intera l'idea; la quale ci manifesterà come e quanto la ragione educata dal Cristianesimo abbia modificato la scuola Stoica, la quale del resto fu quella che escogitò il più vero e più nobile sistema morale, cui potesse arrivare da solo l'umano intelletto.

Cominciamo dal gettare uno sguardo alle dottrine dell' antica filosofia. Quelle vecchie scuole, seguite in ciò da molte ancora delle moderne, trattarono della virtù e della felicità come di una cosa sola, e però confusero insieme oggetti che sebbene non separati da

opposizione pur sono fra loro distinti. E questa confusione ebbe in gran parte origine dalla indeterminatezza ed insufficienza del linguaggio. Il quale se è strumento indispensabile all' umana ragione, per il suo sviluppo, è altresì un mezzo non abbastanza efficace per rispondere a tutta la indefinita esplicazione del pensiero; che è simile in questo a macchina gigantesca, cui basta il semplice urto del debole braccio di un bambino, per metterla in quel movimento, che lo stesso braccio non vale più tardi a regolare. — Nell' argomento di cui discorriamo la confusione parmi essere avvenuta dal doppio significato del vocabolo *bene.*

Si vide che l'uomo tende ad un fine nel quale quietare i proprii desiderii; e si disse, che egli tende al *bene.* Si vide d'altro canto che vi ha una legge che gli addita un fine nelle sue azioni; e si disse, che obbedendo ad essa egli opera *bene.*

L'identità del vocabolo rese difficile il tener distinti i concetti. E cosa si è fatto? Si trattò di questi beni come fossero un solo, accumulando quindi insieme virtù e felicità, Eudemonologia e Morale.

Pareva che a giustificare la confusione v' avesse anche un argomento nella ragione stessa delle cose. Vedevasi infatti che per l'uomo è necessario tanto l'essere virtuoso, quanto l'esser felice.

L' obbligazione della legge morale è un fatto per la coscienza, nè può repugnarvisi senza che l' uomo rinunci, a così dire, alla propria ragionevole natura: del pari la felicità è il termine di tutti i desiderii; credere che l'uomo possa non volerla, sarebbe quanto supporre che un essere possa volere la propria distruzione: e ritenere poi non possibile il conseguirla, sarebbe ammettere la più incomprensibile delle contraddizioni ontologiche. Dunque? . . . . Dunque gli Stoici dissero: la virtù è felicità. E gli Epicurei per l' opposto: la felicità è virtù. — Però che vedendo tutti la necessità di questi due beni, o di questi due fini, *onestà* e *piacere;* gli uni non sapeano, nè voleano rifiutar virtù, nè gli altri s' acconciavano a rinunciare alla felicità. I primi però scorsero in parte il vero, perchè, anche confondendoli, subordinarono tuttavia in certa guisa il bene subiettivo al morale. Errarono poi, perchè vollero che l' uno s' identificasse coll' altro.

Fra questi due estremi stà mezzano il sistema socratico insegnato con poca sostanziale varietà da Platone e da Aristotele. Non è meraviglia quindi che Dante da quest' ultimo, che egli appella il maestro di color che sanno, apprendesse la teorica della felicità; la quale secondo questo filosofo consiste nella perfezione di tutto l' uomo, e quindi nell' ordine di tutte

le sue facoltà fisiche e morali. Ond'è poi che, massima delle perfezioni essendo la moralità, insegna tornare, senza di questa, impossibile all'uomo esser felice. « Ciascuna operazione (dice Aristotele nell'Etica) ha il suo bene dalla virtù che è sua propria. Il che stando così, conseguiterà che il bene umano sia una operazione dell'animo fatta con virtù. E se più saranno le virtù, quella virtù avrà il sommo bene, che sarà operata con virtù ottima e perfettissima, ed oltre a ciò in un lungo termine di vita. » (1)

È inutile ricordare al lettore che Aristotele (e con Aristotele molti scolastici e Dante pure, come si rileva dal Convito) chiama col nome di virtù ogni perfezione di qualsivoglia facoltà, e non già la sola moralità delle azioni. Così che distingue, per esempio, fra virtù intellettuali e morali. Quindi è che, quando parla di operazione con virtù, si deve intendere di tutte insieme le potenze e facoltà dell'essere umano.

Nel Convito l'Alighieri non fa che ripetere la medesima sentenza scrivendo: « Generalmente si può dire di tutte (le virtù) che sieno abito elettivo consistente nel mezzo; e queste sono quelle che fanno l'uomo beato, ovvero felice, nella loro operazione, siccome dice il Filosofo, nel primo dell'*Etica* quando definisce

(1) I. 7.

la felicitade, dicendo che felicità è operazione secondo virtù in vita perfetta. » (1) Noi possiamo quindi coll' Ozanam riepilogare tutto il sistema aristotelico su tale soggetto dicendo: che « i vantaggi della sanità, della forza, della ricchezza vi aveano parte come condizioni essenziali, ma insufficienti; il vero bene a cui doveano coordinarsi gli altri era l' attività dell' anima esercitata entro i limiti della virtù (*morale*). E questa virtuosa attività, quando sia applicata alle pacifiche funzioni della vita contemplativa, dà il colmo della beatitudine cui possa giungere l' umanità » (2).

Ma da questa teorica discende che non si può esser felici senza esser virtuosi; ora è egli poi necessario che il virtuoso debba anche sempre esser felice? Non vi può essere felicità senza virtù; ma d' altro canto non è egli vero forse che vi ha de' virtuosi i quali sono miseri? Dunque può darsi virtù senza felicità? In una parola, l' operare in guisa conforme a verità ed a giustizia deve di necessità portare l' ordine e la perfezione nelle altre inferiori facoltà dell' uomo, così che egli sia *ex omni parte beatus?*

L' esperienza di ciò che avviene a questo mondo ci apprenderebbe forse il contrario, giacchè non basta sempre, anzi accade troppo

(1) T. IV. c. 17.
(2) Dante et la Philosophie Catholique. P. II. 5.

spesso che appunto non basti l'essere insieme e ricco e sano e robusto e ben voluto dagli altri; cose tutte che, se non costituiscono la felicità, pur sono tali che senza di esse felicità intera non può essere.

Dunque il problema non è ancora pienamente e completamente risolto. Perchè se pure si giunge a distinguere i due concetti di virtù e di felicità, ed a chiarire come debbano conciliarsi fra loro, senza confondersi, tuttavia pare evidente che all'ordine delle idee non risponda quello dei fatti; così che la soluzione del problema è, quasi direi, più apparente che vera.

Lo scioglimento di questo arduo nodo fu intravveduto dalla filosofia Platonica ed Aristotelica, ma troppo incertamente affermato, prima che la certezza del fatto della *immortalità dell'anima* venisse insegnata e persuasa insieme col Vangelo di Cristo.

Socrate, Platone, Aristotile, Cicerone ed altri filosofi della antichità parlano bensì con sublime linguaggio talvolta di questo vero, la cui luce non si ecclissò giammai interamente nel mondo, ma non seppero vedere che questa verità solamente poteva sciogliere il problema dell'umana felicità: e nol videro, perchè la loro opinione sulla immortalità dello spirito era una opinione vaga e mal ferma, non una certezza, una *fede* (1).

(1) Vedi Laforet. Histoire de la philosophie ancienne Tom. I. pag. 449. Paris 1866 - 67.

Le scuole filosofiche cristiane accettarono come un *postulato* nella scienza il fatto, d'altronde certo per insegnamento divino, della colpa de' primi parenti, la quale produsse e propagò negli uomini un morale disordine cagione d' altri disordini fisici; nè soltanto nell' uomo, ma anche rispetto a lui nella universa natura: nella quale l'uomo si trovò, come a dire, fuori di posto. Questo fatto spiegò (1) il male, il dolore, le tante miserie, le infelicità di questa vita; mostrò che nell' uomo si propagano le conseguenze di una antica corruzione, per cui il morale perfezionamento dell' individuo non basta a procacciargli quaggiù quel bene e quell' intero appagamento di sè medesimo, che pur dovrebbe conseguitare all' amore del vero ed alla pratica della virtù.

Apparve allora non pur possibile, ma necessaria un' altra vita a ristabilire l' opera scomposta quaggiù, a compiere le speranze, ad appagare i desiderii, a retribuire i meriti non ricompensati. Imperocchè, mentre tutto nell' universo è così sapientemente ordinato che alla efficacia de' principii e delle cause, come alla ragione de' fini, con esatto giro risponde sempre la giusta economia di mezzi, sarebbe

(1) Voglio dire che questo fatto manifestò la causa efficiente del *male*. La ricerca del *perchè* Iddio provvidente lo abbia permesso, è oggetto d' altri studi.

assurdo il dire, che solo l'uomo al mondo rappresentasse il disordine nell'ordine del creato; ond'è pur forza conchiudere col Gazzoletti: *Che il suo cerchio non si chiude in terra* (1).

La vita presente si affacciò quindi all'occhio de' filosofi cristiani, non più quale una contraddizione, ma come una penosa e difficile preparazione al conseguimento di quell'intero perfezionamento morale, che dovea essere anche una intera felicità, a goder la quale faceva in questo mondo contrasto la corrotta umana natura. E però Dante, poeta filosofo e poeta cristiano ad un tempo, colla fede (2) nel domma della *immortalità* compiva nella sua mente la teoria della scuola pagana, così che ricordava con solenni parole

« . . . . che noi siam vermi
Nati a formar l'angelica farfalla

(1) Poesie. Firenze, Le Monnier 1861.

(2) A mostrare quanta fosse e come salda ed efficace nel Poeta filosofo la fede in questa verità, piacemi citare alcune linee del Convito: « Questa dottrina (cioè l'insegnamento cristiano) dico, che ne fa certi sopra tutte le altre ragioni. Perocchè Quegli la ne ha data, che la nostra immortalità vede e misura, la quale noi non potemo perfettamente vedere, mentre che 'l nostro immortale col mortale è mischiato; ma vedemolo per fede perfettamente; e per ragione lo vedemo con ombra d'oscurità, la quale incontra per mistura del mortale coll' immortale. E ciò dee esser potentissimo argomento, che in noi l'uno e l'altro sia; ed io così credo, così affermo

Che vola alla giustizia senza schermi. » (1)

Ma basta egli questo solo domma della immortalità per assicurare la felicità della vita? Non potrebbe qui sorgere un dubbio, e chiedersi, come possa avvenire, che l'anima per ottenere intera felicità, debba lasciare il corpo?

È certo infatti che nell'ordine naturale non si sa concepire alcuna attività dello spirito umano senza il concorso e la cooperazione di questo corpo di cui esso è la forma. Nol dice anche l'Alighieri che l'uomo abbisogna del sensibile acciò che l'intelletto si mova ad operare, e dal primo atto immanente di intuizione passi ad atti secondi?

« Perocchè solo da *sensato* apprende
Ciò che fà poscia d'intelletto degno. » (2)

Quindi l'anima priva del corpo non potendo fare atti di intelligenza, nè pure rifletterà, nè avrà coscienza della propria personalità. Il Pallavicino dimostra, che *naturalmente all' anima sarebbe men dilettevole lo star disciolta dal corpo, che lo starvi congiunta.* « Giacchè

e così certo sono ad altra vita migliore, dopo questa, passare; là dove quella gloriosa donna vive della quale fu l'anima mia innamorata. » T. II. c. 9.

(1) Purg. x. v. 124, e seg.

(2) Parad. iv. v. 41 - 42.

(egli scrive) l'anima fu sposata dalla natura col corpo, è mestieri confessare che ella ne riceve profitto; perchè la natura non fu mai pronuba infausta, nè inventò mai unione che fosse non utile, ma nociva alle parti almeno alla parte più nobile ed amata da lei, qual senza dubbio è l'anima nell'umano composto .... Un tal profitto, il quale risulti all'anima dall'annodamento col corpo, in altro non può consistere che nelle immagini degli oggetti, le quali per mezzo degli strumenti corporei dell'anima sono introdotti.... Adunque la morte nuoce all'anima naturalmente..... Tale è la sentenza di rinomati peripatetici e di teologi chiari sopra lo stato che avrebbe, per vigore di natura e senza l'innalzamento della grazia soprannaturale, l'anima disciolta dal corpo ». Ed infine aggiunge: « Nel resto io mi fo a credere che le anime naturalmente avrebbono men giojoso stato dopo il divorzio dal corpo che per lo innanzi. E mel conferma quell' orror naturale che tutti proviamo al morire ». (1)

Or come può intendersi che l'uomo composto di un' anima e di un corpo, fra loro congiunti intimamente in unità di soggetto, non solo possa esser felice quando è, direi quasi, dimezzato, ma anzi non debba esserlo che a

(1) Del Bene, lib. III. c. XXVIII.

questa condizione? Ad una condizione cioè, che anzi dovrebbe rendere affatto impossibile ogni felicità? Come lo si potrà chiamare felice, l'uomo, se egli anzi nol saprà dire a sè medesimo, non essendo conscio del proprio essere?

Ardua questione, e che non è del nostro proposito trattar qui distesamente. Mi piacque toccarne tuttavia, perchè a mio avviso essa non fu certamente estranea ai dubbi ed alle incertezze fra cui ondeggiava l'antica filosofia, pur allora che affermava l'immortalità dell'anima.

S'avea ragione di chiamare il corpo un ostacolo al conseguimento di una perfetta santità, e quindi pure di una compiuta felicità: chè non era difficile l'avvertire la lotta fra la carne e lo spirito, fra il senso e l'intelletto; e, benchè assai confusamente, pur si credeva in una vecchia colpa, in una antica corruzione della natura. Ma la ragione umana non sapeva andare più in là. Riconosceva nell'uomo un istinto al bene, alla felicità, che vedevasi d'altro canto non potersi raggiungere quaggiù, così che la speranza non avea dove riposarsi che oltre la tomba. E però dal filosofo si invocava la morte come la benefica liberatrice dello spirito dalla servitù del male. Ma tuttavia non si poteva non ravvisare un male, un disordine pur nella morte, che distruggeva questa bellissima opera della natura, l'uomo; che se-

parava lo spirito dal corpo, per il quale vedeasi pure che era fatto, e nel quale vivea come nel suo proprio albergo. Cotalchè per isfuggire alla contraddizione, si riusciva da taluno (come ad es. da Platone) a disconoscere quell' evidentissimo fatto psicologico, che è l'intimo, strettissimo vincolo, che insieme annoda spirito e corpo, onde si forma quell'unico soggetto che appellasi uomo. Altri invece, come i Pitagorici e i filosofi dell'India e dell'Egitto, ricorrevano alle ipotesi, e non sapendo immaginare un'anima senza corpo, gliene davano via via degli altri, e colla metempsicosi la facevano passare successivamente da questo a quello, senza aver posa mai, se non allora che fosse giunta a confondersi nella essenza divina, come ammettevano quei sistemi, tutti, qual più, qual meno, panteistici. — Ma i fatti nè si possono disconoscere quando esistono, nè si possono creare a capriccio. E però la morte parve sempre un disordine; e la metempsicosi piuttosto poetica finzione, che realtà; il panteismo poi negazione assoluta dell'anima, che per esso non sussiste più nella sua individualità. — In mezzo a sì contradditorie opinioni è d'uopo confessare, che la verità rispetto ai futuri destini dell'uomo, non la si può con sicurezza conoscere, che per insegnamento divino, il quale solo può accertare quello che la filosofia appena s'argomenta di indovinare da lontano, e confusa-

mente. I dommi religiosi disse uno scrittore contemporaneo, non sono altro che le soluzioni de'più ardui problemi che ci offre la vita della umanità. Io qui accenno appunto, come il lettore se ne sarà già accorto, al domma cristiano della *risurrezione de' corpi.*

Per quanto questo fatto sia misterioso, tuttavia ben altro che sembrare contrario a natura ed a ragione, spiega anzi, a mio avviso, e toglie di mezzo grandi difficoltà.

Ecco la dottrina del Cristianesimo su questo proposito. — L'uomo è un soggetto che risulta dall' unione e dall' accordo tra spirito e corpo, e però egli fu creato per vivere tutto intero e perfetto di una vita immortale. Ma l'uomo si ribellò all'ordine morale, e così si ruppe l'armonìa del suo essere; la materia entrò in lotta collo spirito, di guisa che non più governata da esso, dovette anche perdere quella immortalità, che non dovea competerle, che a patto di rimanergli soggetta. Quindi la morte fu necessaria conseguenza e pena del morale disordine che l'uomo operò in se medesimo. Tuttavolta la provvida sapienza del Creatore promise e concesse alla umanità Colui che, riscattendone la colpa, dovea riparare all'ordine turbato e sconvolto. Ma quest'ordine non sarebbe stato interamente ristabilito, se il Cristo Redentore non avesse anche vinta la morte, ristaurando nella umana natura la

integrità della vita, coll' operare il ricongiungimento dello spirito col suo corpo, vale a dire, la *risurrezione.*

Il Vangelo (1) considera la resurrezione de' corpi come la conseguenza della immortale sussistenza dello spirito, così che fa servire le prove di questa a dimostrazione di quella. — « Egli è (dice egregiamente Bossuet) costume della Scrittura di riguardar l'una di queste cose come il seguito dell' altra. Imperocchè se si risale all' origine, Dio, prima di crear l' anima, le apparecchiò un corpo. . . . . . Se adunque egli ha fatto l' anima per collocarla in un corpo, egli non vuole che ne sia eternamente separata. Così fu sua volontà che ella vi fosse eternamente congiunta, ed è stato per cagione del peccato che la morte fu portata sulla terra. Ma il peccato non può distruggere per sempre l' opera di Dio, perchè il peccato stesso e il suo regno devono essere distrutti. Allora dunque l' uomo sarà restituito nel primiero suo stato . . . . . . La sussistenza eterna delle anime è la radice e la causa fondamentale della risurrezione de' corpi, perchè l' anima alla fine deve attirare dietro di sè il corpo, che le fu dato fin dalla origine per suo eterno compagno. » (2)

L' insegnamento cristiano adunque ci addita in questo domma una necessaria armonia

(1) Vedi S. Luca XX. 37. 38.
(2) Méditations sur l' Evangile. Tom. I. XLI.

dell' ordine universale. Imperocchè altrimenti non si saprebbe spiegare nell' uomo quella evidente contraddizione, per cui non sarebbe destinato ad esser felice, che a patto di essere non solo meno perfetto, ma, forse, in condizione da non poter nè manco conoscere quale che fosse il proprio stato.

Nè la è cosa nuova questa di rilevare l' intima relazione che esiste tra la felicità dell' uomo e la resurrezione de' corpi. È già gran tempo che il Dottore d' Aquino dalla necessità che ha l' anima di starsi unita al suo corpo, affine di essere compiutamente felice, deduceva la ragionevolezza del finale risorgimento. « Alcuni poi (così egli) tennero che tutta la natura dell' uomo consistesse nell' anima, così che l'anima usasse del corpo come di uno strumento, o come il nocchiero fa della nave: di qua, secondo tale opinione, consèguita che resa beata l' anima sola, non le resterebbe insoddisfatto alcun naturale desiderio di beatitudine: e così non vi sarebbe d' uopo di resurrezione. — Ma questo argomento viene sufficientemente distrutto dal Filosofo nel II.° *de Anima,* mostrando che l' anima si unisce col corpo come la forma alla materia. Ond' è chiarito che, *se in questa vita l' uomo* non può essere beato, è mestieri ammettere la *risurrezione.* » (1)

(1) In IV. Sent. Dist. XLIII. q. III. s. I.a

Ma torniamo a Dante — Egli, che ci addita coi filosofi cristiani la felicità in una vita futura ed immortale, non lascia di accennare a quel momento in cui saranno agli spiriti restituiti i lor corpi, come ad un compimento di ordine voluto dalla natura; per il che allora la beatitudine, e per ciò stesso la pena, avranno toccato il loro ultimo termine, secondo quella teoria filosofica,

« Che vuol quanto la cosa è più perfetta
Più senta il bene, e così la doglienza. » (1)

Ond' è che

« . . . . i beati al novissimo bando
Sorgeran presti, ognun di sua caverna,
La rivestita carne allevïando. » (2)

Allora

« Come la carne gloriosa e santa
Fia rivestita, la nostra persona
Più grata fia per esser tutta quanta, » (3)

vale a dire, per esservi tutto intero e perfetto l'uomo, anima e corpo.

(1) Inf. VI. v. 108 - 9.
(2) Purg. XXX. v. 13 e seg
(3) Parad. XVI. v. 43, e seg.

Se non che potrà dirsi: la dottrina cattolica ammette possibile la felicità delle anime giuste anche prima della risurrezione finale; e l'Alighieri stesso parlando solamente di un maggior grado di beatitudine e di pena, che si acquisterà dopo il ricongiungimento del corpo collo spirito, viene pur egli a riconoscere anche nelle *anime separate* una vita non già immobile, ma operosa ed attiva. Ed è per questo che egli ci dipinge le regioni oltremondane popolate già di spiriti conscii del loro stato di felicità o di dolore; i quali e pensano e ragionano, altri lieti per santa gioja amorosa, altri corrucciati nella tristezza dell'odio.

Ebbene, tutto questo, io credo, nulla tolga alla verità di quanto si è dapprima discorso sulla necessità del termine corporeo per l'esercizio delle potenze spirituali nell'umano subietto, per essere lo stesso essenzialmente composto d'anima e corpo.

Qui si potrebbero fare non poche considerazioni. Ci restringeremo tuttavia ad avvertire che noi parliamo dell'anima qual dovrebbe trovarsi *naturalmente* ed abbandonata a sè stessa, non quale potrà essere qualora intervenga l'azione divina a modificarne in alcuna guisa lo stato.

La dottrina cattolica infatti intorno alla condizione delle *anime separate* suppone già l'avvenimento del Cristo. Ora il Cristo, come

divino ristauratore dell' ordine, dovea anche essere causa efficiente di quel risorgimento che restituisce nella umana natura la integrità della vita. Ma se questo fatto, se questa riparazione, nei disegni divini, era riserbata alla fine de' tempi, (lasciandosi intanto libero il corso a quella legge di corruzione e di morte, cui era assoggettata l'umanità) era tuttavolta conveniente che per virtù dello stesso Riparatore, fosse, anche per un solo istante, impedita l'anima dal cadere in quello stato di inoperosità, o di sonno, in cui pur dovrebbe trovarsi appena vedovata del corpo. In quello stato cioè, di cui parlano le Scritture quando accennano agli antichi padri morti innanzi alla venuta del Cristo: il quale era atteso e desiderato, come Colui, che dovea *risvegliare i sopiti d' Israello.* Egli infatti, il Cristo, è la *resurrezione* e la *vita*: (1) è per Lui che, ancor che morti vivremo, perchè, come dice S. Paolo, (2) « ove la terrestre casa di questo tabernacolo si sciolga, un' altro edificio avremo da Dio, una casa non manufatta, eterna nei cieli; » la quale (interpreta sapientemente il Rosmini (3)) « supplisce a quella del corpo che muore e si corrompe ».

Se dunque deve ritenersi che l' anima ancor che separata da questo corpo conservi

(1) Joan. xi. 25.
(2) Cor. v. 1.
(3) Teod. n. 848.

ancora coscienza di sè e del proprio stato, non dobbiamo però vedere in questo fatto se non che quasi una *anticipazione* del futuro risorgimento, che si opera sempre per ministero del Cristo. Non è men vero quindi che l'anima abbisogni del corpo e dei sentimenti, di cui esso le è occasione, per uscire ad atti di conoscimento e di riflessione; ma è da credere che fino a che duri la separazione si sostituisca temporaneamente, per la virtù del Cristo restauratore, un'altro *termine* corporeo a quello che lo spirito informava quaggiù nella vita terrena.

Ma come avverrà che nell'anima tosto che sarà divisa da questo corpo si congiunga un'altro *termine* sensibile, in fino a che le venga restituito quello che vestiva qui in terra? In che consisterà questo *termine?*

Non avendone noi alcuna esperienza, e tacendone quasi affatto la Rivelazione, non è meraviglia che se ne sia da filosofi e da teologhi variamante pensato. — Al proposito nostro sarà sufficiente ricordare che Dante, seguendo la sentenza di alcuni antichi Padri della Chiesa, riveste gli spiriti de' trapassati di una specie di corpo aereo, che l'anima viene formando a sè stessa, in quella guisa ch' ei la descrive in que' versi, così profondamente pensati, del Purgatorio:

« Senza restarsi per sè stessa cade
 Mirabilmente all' una delle rive,
 Quivi conosce prima le sue strade

Tosto che *luogo lì la circoscrive,*
 La virtù formativa raggia intorno
 Così e quanto nelle membra vive. » (1)

« Secondo il Poeta adunque, (dice l' Ozanam) giunta appena al luogo assegnato l'anima esercita intorno a sè la potenza informativa di cui è dotata; . . . . . . e ne risulta un corpo sottile, in cui ciascun senso ha l' organo suo proprio, ciascun pensiero la sua esterna espressione, in cui l' anima ripiglia gli ufficii della sua vita animale, ed appalesa la sua presenza colla parola, col sorriso, colle lagrime. Ecco quanto gli antichi indicarono colle ombre di cui popolarono il regno della Morte: è l'opinione di molti filosofi più recenti, che non concepiscono la possibilità di pena e di gioja fuori di un inviluppo corporeo. » (2)

Ma piacemi anche aggiungere le saggie riflessioni dell'ab. Paolo Perez intorno a questi medesimi versi dell' Alighieri, che si leggono nel bellissimo suo lavoro, *I sette Cerchi del Purgatorio di Dante:* « Appresso a quel giudizio (così quel profondo ed elegante scrit-

(1) Purg. XV. v. 85, e seg.
(2) Dante et la Philosophie Cath. P. II. ch. III. §. 1.

tore) ed a quella prima conoscenza di sè stessa sembra venir tosto pôrto all'anima (da chi? e come?) un nuovo termine corporeo, o tale che tenga veci di corpo, su cui ella possa operare: poichè si dice, che ella vien *circoscritta da luogo,* e così circoscritta sparge e raggia sua virtù formativa, e di certo non può avvenire circoscrizione senza un nuovo termine, nè il principio sensitivo col solo termine dello spazio immisurato potrebbe far prova di sue forze. » (1)

Tutto questo, io spero, sarà bastato a chiarire il perchè Dante abbia immaginato e descritto le anime de' trapassati siccome rivestite di un cotal corpo od ombra: per certo egli nol fece già soltanto per giovarsene quasi di un espediente poetico, ma più ancora e prima di tutto per una profonda ragione filosofica che gli persuadeva, come osservai, la necessità per lo spirito umano di andar congiunto con alcun che di materiale e sensibile affine di poter operare. « Del resto, dice ancora il Perez, (2) il mistero rimane pur sempre; e bello è il mistero nei versi di Dante che lo confessa:

« A sofferir tormenti e caldi e geli
Simili corpi la virtù dispone,
Che come fa non vuol ch'altrui si sveli. » (3)

(1) Parte I.ª C. I. Art. 2.
(2) Op. cit. ivi.
(3) Purg. III. v 31, e seg.

Ma non dimentichiamo il motivo di questa digressione, che fu appunto quello di mostrare come Dante, inspirandosi ai dommi del cristianesimo, abbia saputo compiere il sistema morale ed eudemonologico delle antiche scuole pagane del Peripato e della Stoa, che non pronunciarono l' ultima parola in siffatto argomento, però che circoscriveano la virtù e la felicità entro a' confini di questo mondo, dove il loro accordo vagheggiato in idea è tanto lungi dall' essere attuato da sembrare follìa. Ma la filosofia cristiana in Dante si solleva invece alle serene regioni della immortalità e vi scorge l' uomo che riordinato nella primitiva interezza di sua natura, vive di una vita felice nel perenne non mutevole amore della Eterna Giustizia.

V.

Immortalità e resurrezione: ecco i due fatti che risolvono il problema della umana felicità, la quale, come notammo, esiste allorchè l' uomo si giudica appagato e contento, per avere attuata tutta la sua potenzialità e raggiunto il possesso di tutto quel bene che è per lui possedibile. Il qual bene poi consiste anzi tutto, per quel che vedemmo, nella per-

fezione stessa dell' umano individuo, per cui l' uomo viene con esso a possedere in sè medesimo il proprio bene subbiettivo: non potendo non godere, e non giudicarsi appagato di quell' ordine che sente e conosce esistere nelle sue potenze e nei suoi atti conformi a natura.

Siffatto bene però subbiettivo ed individuale è sempre un bene finito, e la ragione umana d' altro canto sa esistere anche un essere Assoluto ed Infinito, e quindi pure un *Assoluto* ed *Infinito Bene;* anzi di più, essa lo riconosce, per ciò stesso che è infinito, anche *necessario*, ossia non può nè manco pensare che non esista, quando non voglia rinunciare alle leggi medesime del suo pensiero.

Or qui nasce opportuna la domanda: può egli l' uomo possedere questo Bene la cui esistenza si rivela alla sua mente con tanto splendore di verità?

Per poter dire di possedere qualche cosa non basta averne notizia, conviene percepirla; e' bisogna, cioè, che essa venga al contatto nostro; per godere è d' uopo sentire: è cosa evidente. Se ciò è vero, ne consegue logicamente che per possedere il Bene Assoluto, Iddio, l' uomo deve trovarsi in comunicazione con Lui, deve riceverne in sè stesso l' azione. Non basta quindi sapere che esiste, è mestieri ancor sapere che cos' è, e percepirlo nella sua

realtà. Or chi non sa, chi non è conscio a sè medesimo, quando non voglia farsi illusione, che Iddio non si vede col semplice lume dell'intelletto umano, che Egli non si palesa quaggiù alla inferma pupilla umana? L'uomo adunque non può colle sole forze sollevarsi fino alla visione e percezione dell'Assoluto che è sopra natura. Egli limitato e finito dee contentarsi di naturale felicità, nè può aspirare, nè pretendere di giungere a gaudioso stato soprannaturale.

Il Bene assoluto quindi non entra fra quei beni da'quali si costituisce la perfezione umana *puramente naturale,* e che però sono dall'uomo *naturalmente* possedibili.

Si ha per ciò a distinguere una duplice maniera di felicità, l'una che si circoscrive entro i limiti della natura, l'altra che dipende da un ordine e da un bene sovraumano. La prima suol chiamarsi soltanto *felicità:* la seconda più propriamente *beatitudine.*

La *felicità,* per quel che abbiamo detto, non può mancare a nessun uomo, il quale, essendo vissuto *naturalmente* retto ed onesto, abbia saputo meritarla. Questa felicità meramente naturale non gli si potrebbe negare senza ingiustizia. Però che, ammessa pure nell'uomo per antico fallo una volontà offesa e disordinata, egli è tuttavia certo che in lui rimase salvo il libero arbitrio, per il quale può

ancora operare il *bene morale,* obbedendo a quella legge di natura che sta scritta nella mente e nel cuore di ogni essere intelligente.

La colpa d'origine escluse l'uomo dalla felicità, cui Dio l'avea destinato, collocandolo in uno stato di sovrannaturale grandezza. Quella colpa ne lo fece cadere non solo, ma lo lasciò ancora infermo nelle sue potenze e cotale infermità si perpetuò poscia, e si propagò in tutta l'umana famiglia. Per questo non potea più l'uomo nè immaginare, nè aspirare ad una felicità, che era troppo al di sopra delle sue forze acciò potesse pretenderla. Ma se ciò è fuor di dubbio, per chi ammetta la cristiana rivelazione, è d'altra parte cosa impossibile, e sarebbe errore il ritenere, che l'uomo dovesse nascere necessitato a fare il male, per modo che fosse fatalmente destinato a perpetua infelicità. « E però (sono parole di assennato scrittore) distingueremo fine *naturale* da fine *soprannaturale.* Natura per sè non può levarsi sopra natura, chè opposizione stessa di termini lo dice. Carità che con tutto l'uomo ami Dio e in tutte le cose, non può, senza che vediamo Dio quaggiù, aversi per natural condizione; ma è fatto soprannaturale, palese come ogni interno fatto a chi lo prova » (1).

(1) A Conti - Dio e il Male, lett. 4.a

S'avverta bene, che altro quindi è *felicità,* altro *beatitudine*; quella può conseguirsi anco naturalmente, questa nò: perocchè la natura non può oltre le sue forze, se un'ajuto superiore e divino non le venga in soccorso. Fu il Vangelo il quale ebbe a rivelare al mondo che un Salvatore avendo pagato per gli uomini l'antico debito della colpa, aveva ad un tempo meritato per essi tanto, da trarre chi si fosse a Lui congiunto con vincolo di carità e di fede al gaudio di una eterna beatitudine. — Per la virtù del Cristo l'uomo è nuovamente sollevato così da poter conseguire un fine che è sopra natura. Qui però è da fare una importante osservazione.

Potrebbe infatti moversi da taluno il dubbio che la redenzione fosse stata opera quasi superflua, se effetto della riparazione operata dal Cristo non dovea esser se non che quello di rimettere Creatore e creatura in società soprannaturale: mentre poi d'altro canto una felicità puramente naturale bensì, ma pur sempre felicità, sotto il governo della infinita Bontà, non poteva mancare all' uomo che l' avesse meritata colle sue naturali virtù.

Troppo lungo sarebbe il voler partitamente rispondere a tale obbiezione — Ma non isfuggano alcuni riflessi. — Primo non saper noi quanto gran bene sia la beatitudine sopra lo stato di semplice naturale felicità, e però esser

troppo oltre allo scarso nostro intendimento il giudicare, se anche solo il largire alla umanità questo maggior bene fosse ragione bastevole alla Sapienza divina per donare al mondo il Riparatore. Poi, il Cristo avere recata e sparsa nel mondo tanta e si potente luce di verità da rendere più agevole all'uomo l'operare conforme a ragione; e però più facile essere anche solo naturalmente onesti, perciocchè, quanto il vero è più splendido e diffuso, e più innamora e tragge a seguirlo; quindi crescere mezzi ed opportunità ad ottenere perfezione ed essere felici. Finalmente, dal nostro ragionamento medesimo rilevarsi per tutti necessaria la redenzione. Infatti già osservammo che, per essere il Cristo ristauratore dell'ordine, per Lui deve ancora avvenire la risurrezione finale dei corpi, ossia quel fatto, pel quale restituendosi il termine corporeo allo spirito, si rende possibile il conseguimento di felicità anche solamente naturale, che non saprebbesi concepire in un'anima divisa dal corpo. Giova ripeterlo, lo spirito in tale stato non avrebbe coscienza alcuna di sè medesimo: e dovrebbe rimanere quasi assopito in eterno sonno (1), se non gli fosse in alcuna

(1) Vegga1si intorno allo stato *naturale* delle anime separate dal corpo, le belle argomentazioni ed allegazioni di passi biblici, che fa il Rosmini nel suo prezioso scritto, *Sulla condizione de' Bambini morti senza battesimo*. N. 48, e seg.

guisa ridonato ciò che insieme con esso compone l'umano soggetto: e gli vien ridonato appunto pel Cristo, secondo quel che dice anche S. Agostino: « Siccome il Verbo, che era in principio presso il Padre vivifica le anime, così il *Verbo fatto carne* vivifica i *corpi* (1).

E questo principio poi della universale risurrezione pel Cristo è anche quello che ci dà modo a risolvere un altro dubbio, che potrebbe restar nella mente, pur dopo le cose dette fin quà.

Si è accennato infatti al peccato di origine, cioè, a quella stortura di volontà, a quella avversione al bene morale, colla quale nasce ogni uomo a questo mondo, siccome insegna il cristianesimo. Or bene non dura ella anche dopo la morte questa macchia del peccato originale? E se la cosa è così, dovrà pure senza dubbio avervi la pena, necessaria conseguenza di questo morale disordine: in tal caso come si può mai parlare di felicità, anche soltanto naturale? Pena e felicità sono due concetti che si escludono a vicenda. Ecco formulata l'obbiezione, od il dubbio: accingiamoci ora alla soluzione ed alla risposta.

Il peccato d'origine, che fu colpa nel *primo parente*, non è del pari atto vizioso e libero degli uomini suoi discendenti: essi lo ricevono dalla natura che, essendo disordinata e scor-

(1) In Joann. T. XXII.

retta, viene per fisica legge propagata nei figli tal quale è ne' padri. L'uomo quindi in tanto ha la sua volontà debole ed inclinata piuttosto al male, che al bene, in quanto per formare l'umano subbietto l'anima si congiunge ad un corpo che nasce da origine infetta. Questa condizione, per la quale l'uomo si trova abbandonato a sè stesso, cioè, scaduto dallo stato soprannaturale, così detto di *grazia,* e disordinato nelle sue potenze, per modo da rimanere degradato al disotto della sua naturale perfezione, è appunto la duplice conseguenza del peccato di origine: I.° la privazione dell'ordine sopra natura. II.° la imperfezione delle naturali facoltà, dipendente dal disordine del principio attivo supremo, la volontà.

Dopo la morte l'anima non giustificata andrà per certo tuttavia priva della grazia, e quindi della comunicazione con Dio, ossia della *beatitudine.* Ma quanto al disordine della propria persona è a ritenersi (dice sapientemente il Rosmini, di cui non feci che compendiare la dottrina) « che non essendovi oggimai più l'agente della carne disordinata che tiri a sè soverchiamente la volontà, questa non più conserva la positiva stortura che avea nella vita precedente, quando l'anima era congiunta colla carne propagata da Adamo; e però si può dire che cessi *l' atto* del peccato, rimanendo il *reato* solo; di che, come S. Agostino

disse, che il peccato originale col battesimo *transit reatu et manet actu*, così viceversa, sembra doversi dire, che il peccato originale colla morte di questi bambini (e noi diremo di ogni uomo il quale trovisi nel caso stesso di tali bambini) *transit actu et manet reatu.* » (1) — Cessa *l'atto*, la mala inclinazione della volontà, e dura il *reato*, ossia il *debito della pena*, che le Scuole chiamano appunto *reatus.*

Se però in queste anime, non si potrà più ravvisare mantenuto quell'atteggiamento della volontà ritroso all'ordine morale, non devesi tuttavolta dimenticare che esse hanno già subìta la gravissima penosa conseguenza del peccato, voglio dire la separazione dal loro termine corporeo, la morte. Per il che abbandonate a sè medesime esse rimarrebbero (già lo abbiamo avvertito e provato) inconscie di sè e della lor condizione, non infelici, perchè senza dolore, ma nè manco felici perchè senza possibilità di riflessione e di consapevolezza per giudicare del proprio essere.

A tale difetto sopperisce appunto l'opera gratuita e riparatrice del Redentore, nel ridonare a ciascuno il suo corpo, essendo a tutti causa di resurrezione e di vita perfetta.

Ma le obbiezioni non sono ancora finite: tanti e così diversi sono gli aspetti sotto

(1) *Sulla condizione de' Bambini morti senza battesimo.* N. 51.

cui deve considerarsi una tesi. Veggasi da ciò con quanto senno si voglia, pur troppo da parecchi, definire con due parole le più ardue ed intricate questioni che presenta la filosofia.

Potrà dirsi infatti, che tra le conseguenze del peccato d'origine la prima che ponemmo si fu l'esclusione dall'ordine soprannaturale: or non è ella questa una pena? E però torna ancora in campo la domanda: come può conciliarsi questa con uno stato di felicità?

A questa nuova istanza avremo fra poco opportunità di rispondere, quando ce ne porgerà occasione l'Alighieri, di cui si dovranno chiarire alcuni passi che riguardano siffatta questione.

Per ora concludiamo con queste parole dell'illustre filosofo A. Conti. « I pargoli non battezzati, estranei cioè a sopraumano consorzio, avranno *felicità* immortale di conoscimento, non *beatitudine* di visione. Ai non cristiani poi, che ignorano la parola di Dio, è non imputabile il mancamento di fede: imputabile a chi udì, se per malizia non ascoltò; imputabili ad ognuno atti contro ordine di natura: possibili ad ognuno preghiera ed ajuto: imputazione scemare secondo ignoranza non voluta; però nei selvaggi, ne' barbari, ne' rozzi popolani della gentilità, non forse superare quella dei

pargoli non battezzati; misericordia di Dio non abbandonare la terra. » (1)

Ma si dirà che io teologizzo un pò troppo. Come nol fare avendo a mano la Commedia di Dante? Si sa che la filosofia del medio evo era generalmente cattolica, e senza dubbio poi, tale era quella dell'Alighieri, cioè, era scienza che prendeva i suoi postulati dalla natura e dalla ragione non solo, ma anche dalla Fede, riconosciuta già prima non contraria a ragione ed a natura, trovando così in essa il compimento e la spiegazione dell' una e dell' altra.

Or ecco come noi troviamo in Dante segnata la distinzione tra lo stato naturale e soprannaturale delle anime. — Tanto il Purgatorio, ove gli spiriti eletti stanno *purgando le caligini del mondo,* per venire quando che sia alle beate genti, quanto il Paradiso, dove è il gaudio sempiterno della visione divina, sono luoghi riserbati per grazia

« All'anime che Dio si fece amiche. » (2)

Ma il Poeta assegna ancora una stanza che è separata così da' beati del cielo, come da' reprobi delle bolgie infernali: è il *Limbo,* nel quale vivono non addolorati da alcuna pena corporeamente sensibile, chè non la meritaro-

(1) Op. cit. loc. cit.
(2) Parad. XXV. v. 90.

no, coloro i quali non giustificati dalla grazia pur condussero quaggiù nel mondo una vita conforme a naturale giustizia. — Rileggiamo quei versi che l' Alighieri fa dire a Virgilio, e che ne danno secondo il suo concetto, piena contezza dello stato di queste anime:

« Non per far, ma per non fare ho perduto
Di veder l' alto Sol che tu desiri,
E che fu tardi da me conosciuto.

Loco è laggiù non tristo da martìri,
Ma di tenebre solo, ove i lamenti
Non suonan come guai, ma son sospiri.

Quivi sto io co' parvoli innocenti,
Dai denti morsi della morte, avante
Che fosser dall' umana colpa esenti.

Quivi sto io con quei che le tre sante
Virtù non si vestiro, e senza vizio
Conobber l'altre, e seguir tutte quante. » (1)

E altrove pure il Poeta si fa dire dal suo Maestro, che costoro

« . . . . . non peccaro, e se Elli hanno mercedi
Non basta, perch' e' non ebber battesmo
Chi è porta della fede che tu credi.

(1) Purg. VII v. 25, seg.

« E se furon dinanzi al Cristianesmo
Non adorar debitamente Dio:
E di questi cotai son io medesmo.

« *Per tai difetti*, e non per altro rio,
Semo perduti, e sol di tanto offesi,
Che senza speme vivemo in desìo. » (1)

Per ciò quivi

« Non avea pianto, ma che di sospiri
Che l'aura eterna facevan tremare:

E ciò avvenia di duol senza martiri. » (2)

Qui è facile il commentare. — Acconciamente il Poeta chiama altrove questi spiriti, color che son *sospesi*: sospesi cioè, tra il cielo, a cui colle sole forze della natura non poterono levarsi, e l'abisso delle pene infernali, in cui non precipitarono sè medesimi colla iniquità. Essi non peccarono nelle loro opere e quindi senza colpe passarono di questa vita: perocchè, o furono pargoli innocenti, o adulti che seguitarono le quattro morali virtù, che rivestono l'uomo di *naturale* bontà. Ma, o per essere vissuti innanzi al Cristianesimo, o per non essere stati lavati dalle acque battesimali

(1) Inf. IV. v. 34, e seg.
(2) Inf. IV. v. 26, e seg.

mancarono in essi le tre virtù soprannaturali, e prima fra esse,

« La Fè, senza la qual ben far non basta. » (1)

Ond' è che sebbene abbiano qualche merito, questo però non è sufficiente ad acquistar loro la visione dell' alto Sole di giustizia.

La vita di questi spiriti, orbata com'è del *lume divino,* si può ben dire nelle *tenebre;* ma il luogo dove stanziano non è attristato da acerbità di pena; non vi è pianto, non alte grida di dolore; ma, se vi ha lamento, non è che un sospiro, però che, senza speranza di possederlo, sentono pure una brama indefinibile di un incognito bene. (2)

Altri opporrà che lo stato di quest'anime, così descritto dal Poeta, sebbene non abbia a dirsi interamente ed affatto doloroso, come quello degli altri peccatori puniti nello inferno, tuttavia nè pur debba chiamarsi *felice,* anche

(1) Purg. XXII. v. 60.

(2) A confermarci in tale sentenza si avverta ancora che il Poeta in quel medesimo Limbo, ove colloca i sapienti, e gli onesti della pagana antichità, afferma del pari essere stati i Patriarchi d' Israello, che poscia ne furono tratti fuora da un *Possente con segno di vittoria incoronato.* Or come si potrebbe ritenere, senza contraddire alla dottrina religiosa, che que' santi Patriarchi fossero fra i dannati prima che il Cristo donasse loro la beatitudine?

di sola naturale felicità, com' io interpretai; perciocchè il sospiro e il desiderio di un bene, che si sa di non poter conseguire, è pure un dolore che deve impedire la contentezza dell' anima, e toglier quindi felicità: e *duol senza martiri*, dirlo per ciò appunto il Poeta.

A risolvere tale obbiezione e' bisogna investigare la natura di questo desiderio e di questo sospiro dell' anime, che sono poste dall' Alighieri nel limbo.

Voluntas non fertur in incognitum: è un vecchio adagio scolastico. Ora, se non si può bramare ciò che non si conosce, come potrà l' anima abbandonata alle sole forze della natura umana aver desiderio di vedere e possedere Iddio, se Egli le è ignoto, e se non sa che cosa sia positivamente in sè stesso? Se non vale a saperlo, quand' Egli non le comunichi in qualche maniera il suo Essere, e non le si faccia sentire? È fuor di dubbio che siffatto desiderio è impossibile. — E qual sarà dunque in quegli spiriti la perpetua brama di cui parla il Poeta? — E' conviene avvertire che quantunque l' anima naturalmente non conosca, nè possa conoscere Iddio, pure ella è illuminata da una luce, che è luce di verità eterna; e però ella ha, come a dire, un certo sentimento indeterminato dell' infinito: per questo ella resta sempre in qualche parte insoddisfatta, per quanti sieno i beni finiti, di cui appaghi

sè stessa. Ella sa, l'anima umana, che sussiste realmente in sè stesso questo Essere Infinito di cui partecipa un raggio, e per ciò deve naturalmente destarlesi la brama di conoscerlo da presso, di sapere che cosa sia positivamente in sè medesimo. (1) — Questo è il sospiro che mettono dal cuore gli spiriti *che in quel limbo son sospesi.*

Pure ciò non deve esser loro cagione di grave dolore. Il dolore è cagionato da un bisogno non soddisfatto; e il bisogno non esiste ogni volta che esiste una mancanza, ma quando un oggetto manca e vien meno ad una potenza già attuata. Ora, nel caso in discorso, la potenza di possedere l'Infinito è affatto indeterminata, e del pari quindi il desiderio, che sebbene non pago tuttavolta non cruccia.

Così che la somma di bene che può godere lo spirito umano, che abbia raggiunta la sua *naturale* perfezione, deve esser bastevole a compensare quell'indistinto desiderio dell'infinito, di cui il cuore non sa nemmeno render conto a

(1) Avverta il lettore, come sia necessario che questo lume di ragione abbia a palesare una certa infinità, e metta quindi lo spirito in naturale rapporto coll'infinito. Dacchè quivi è, si può dire, il tramite, per cui si rende possibile l'azione soprannaturale della grazia sull'uomo; è come l'addentellato fra la natura, e ciò che è sopra natura: è infine una certa iniziale capacità nell'uomo di vedere Iddio; il quale altrimenti non potrebbe in alcuna guisa esser veduto e posseduto dai beati.

sè stesso. E perciò non possiamo dire, che debba mancare quell' appagamento il quale può generare la felicità. Quella brama adunque è un sospiro ed un duolo che non turba la pace dell'anima: come non toglie la serenità dal volto del cieco-nato il desiderio di vedere la luce, ch'ei non sa cosa sia, se non per quello che ne può forse lontanamente indovinare dall' altrui discorso.

Non sarà tuttavolta discaro al lettore il sentire ciò che in proposito lasciò scritto san Tommaso, che è troppo grave autorità in siffatti argomenti, perchè sia lecito di trasandarla, allorchè torni a proposito. Ecco le sue parole.

« È adunque a sapersi che nessuno, il quale sia di sano intelletto, si duole per esser privo di ciò che supera la propria capacità (*proportionem*); bensì solamente per non aver ciò di cui sia stato fatto in alcuna guisa capace (*proportionatus*). Nella maniera stessa che niun uomo savio s' afflige per non poter volare, siccome un augello, o per non esser re o imperadore, quando a lui tanto non sia dovuto. Si dorrebbe poi se fosse privato di quello al cui possedimento ottenne alcuna attitudine. Dico quindi, che ogni uomo, che ha l' uso del libero arbitrio, è capace a conseguire la vita eterna, perchè può preparar sè a quella grazia, per la quale potrà meritarla. E per ciò sarà massimo il dolore in coloro cui venga a mancare, perchè perdono quella cosa che fu loro possi-

bile ad avere. Ma i fanciulli (non battezzati) non ebbero mai siffatta capacità di conseguire l'eterna vita, perchè nè era loro dovuta per necessità di natura (*ex principiis naturae*), superando essa le naturali forze; nè poterono emettere proprii atti, mercè i quali ottenere un tanto bene. Per ciò non si dorranno punto della privazione della vista di Dio. Anzi di più godranno, perchè molto parteciperanno della divina bontà, e delle naturali perfezioni. (1)

E appresso soggiunge: « La retta ragione non permette che altri si turbi per cosa che non fu in suo potere l'evitare. . . . . Ma ne' fanciulli la *ragione è retta,* e non già torta da alcun peccato attuale. Per ciò non si turberanno perchè sostengono una pena, che non poterono in alcuna guisa scansare. » (2)

Tuttavia non è egli vero che fu dottrina sempre ritenuta nella Chiesa che le anime di coloro che muojono, o nel peccato mortale attuale, o nel peccato originale discendono senz' altro nell' inferno per esservi punite con *pene ineguali?* Dunque, ritenuto pure che per i morti col solo peccato d' origine v'abbia soltanto la privazione della visione beatifica, senz' alcun fisico dolore, non dovrà ella essere questa una *pena,* vale a dire, un *tormento?* I

(1) In II. Sent. Dist. XXXIII. q II. a. 2.
(2) Ivi.

Teologi parlano della *pena del danno* (che così chiamano la privazione della vista di Dio) e la dicono anzi, pena più grave che non quella del senso. Or come potrà conciliarsi felicità con siffatta gravità di pena? Non che esser felici, ma soltanto di poco migliore, secondo tale sentenza, dovria esser la sorte de' bambini e degli adulti morti coll' anima deturpata dalla sola macchia d'origine.

La parola della Chiesa e de' suoi dottori è qui tanto autorevole che è mestieri occuparcene per indagare in qual senso debba essere intesa; affine di non trovare contraddizione in Dante, che pur essendo filosofo, mostrò di non voler rifiutare i dommi cristiani.

Conviene innanzi tutto fare avvertenza che i Teologi nel loro argomentare partirono, a così dire, dal punto di vista cristiano, ossia dal fatto della avvenuta Redenzione. Questa rese, come dicemmo, nuovamente possibile all' uomo lo stato soprannaturale, e quindi la *beatitudine*. Nel linguaggio della Teologia cristiana, *salute* dovea chiamarsi il conseguimento di questo fine sopraumano, come la maggior delle *perdite* il non poterlo per qualsiasi causa raggiungere. A ragione, e con opportuno vocabolo quindi si chiamò *danno*, siffatta perdita della visione beatifica. E del pari, siccome i Teologi cristiani rivolgevano più direttamente il loro insegnamento ai fedeli, cioè

a tali che erano stati restituiti nell' ordine soprannaturale, mercè la grazia, è giusto che avessero a chiamare questo *danno* una *pena,* e pena gravissima, perchè necessariamente per il cristiano malvagio deve farsi sentire come un acerbo dolore la perdita di quel Bene, di cui ebbe già ricevuta nell' anima l'azione divina, anzi l' impressione e il suggello, (*il carattere*).

Nè meno opportunamente anche per tutti in genere i colpevoli che sono nell' inferno, può chiamarsi *pena del danno* la privazione di quell'ordine morale, contro cui essi invano combattono quella eterna, disperata lotta che sì fieramente gli addolora e li cruccia.

Considerando poi, che questo *danno* è un *male,* rispetto al Bene Assoluto di cui è privazione, e che pure la *pena* è un *male,* si scambiarono senz' altro i due vocaboli di *male* e di *pena,* come sinonimi; e si usò genericamente nel linguaggio de' Teologi e della Chiesa l' espressione, *pena del danno,* per indicare la privazione della vista di Dio, tanto nel parlare di quelli, per i quali era propriamente un dolore ed un castigo, quanto degli altri, in cui non poteva e non doveva essere nè questo nè quello. — Quindi San Tommaso [1] spiega che il concetto e il nome di pena in tal caso si deve riferire alla natura umana come fu creata, e

(1) In II. Sent. Dist. XXX. q. I. a. 1.

però in quanto rimase per ragion del peccato spogliata del soprannaturale che dapprima possedeva — Come si vede, con questo significato, il vocabolo, *pena,* viene ad estendersi alquanto più che non suoni in sè stesso. Dacchè è vero che il *danno* è un male, ed è pure un male la *pena;* ma non per questo il danno deve sempre e propriamente dirsi una pena. Può infatti essere un male soltanto in senso obbiettivo ed in relazione a quel bene, di cui ci priva; mentre nel vocabolo pena si esprime qualche cosa di personale, ossia un male considerato pure subbiettivamente in rapporto al sentimento del soggetto, che rimane privato del rispettivo bene.

Il danno adunque che è privazione della visione divina, non è necessariamente anche un male sentito dal subbietto; non è per ciò necessario che sia anche sempre una pena. E però converrà dire che i morti senza battesimo, nè d'altro rei che del peccato d'origine, *hanno* bensì, ma non *soffrono* il danno di non poter godere della beata visione dell'Eterno Bene: in essi il danno non potrebbe con proprio vocabolo chiamarsi pena, quando per essa si intenda un tormento. — Quel cotal desiderio di riempire il vuoto che lascia loro nell'anima l'idea dell'infinito, non produce in quegli spiriti uno stato penoso, e ad ogni modo non potrebbe esser mai un troppo grave e

doloroso martirio. Imperocchè quelle anime, che noi poniamo felici di naturale felicità, se non possedono *tutto* il bene, ne possedono tuttavia quanto è loro concesso averne: non lottano coll' ordine morale, ma anzi vi si conformano, e lo fanno lor proprio per mezzo dell' amore; e questo è ciò appunto che produce in esse quella perfezione, che le contenta, e le felicita.

Nè questa distinzione tra felicità naturale e soprannaturale, o vogliamo dire tra semplice *felicità* e *beatitudine*, (giacchè abbiamo nella lingua nostra per i due concetti distinti due parole egualmente diverse), nè questa distinzione, diceva, viene soltanto tracciata dall' Alighieri, e quasi direi, praticamente fatta nella descrizione del *Limbo;* ma, oltre che apparisce da lui mantenuta costantemente quando gliene si porge occasione, egli la accenna e dimostra chiaramente in un luogo del Convito che mi piace di riferire; perocchè *Dante,* (come ben dice e fa il Giuliani) *va commentato con Dante.* Il lettore poi mi perdonerà, se per istudio di chiarezza riporto qui una citazione che in parte si ebbe occasione di fare in addietro.

Dopo aver detto che nella *Sapienza si sente quel piacere altissimo di beatitudine,* (1)

(1) È bene che il lettore avverta, che in tutto questo brano l'Alighieri adopera indifferentemente la parola *felicità*

il quale è massimo bene in Paradiso, aggiunge: « Questo piacere in altra cosa di quaggiù esser non può . . . . . . e la ragione è questa che, conciossiachè ciascuna cosa desìa naturalmente la sua perfezione, senza quella esser non può contenta, che è esser beato; che, quantunque l'altre cose avesse senza questa, rimarrebbe in lui desiderio, il quale esser non può colla beatitudine acciocchè la beatitudine sia cosa perfetta e il desiderio sia cosa difettiva, chè nullo desidera quello che ha, ma quello che non ha, che è manifesto difetto. E in questo sguardo (*cioè nel contemplar la Sapienza*) solamente la umana perfezione si acquista, cioè la perfezione della ragione, dalla quale, siccome da principalissima parte tutta la nostra essenza dipende, e tutte le altre nostre operazioni, sentire, nutrire, e tutte sono per questa sola, (e questa è per sè e non per altri): sicchè se perfetta sia questa, perfetta è quella tanto, che l'uomo *in quanto ello è uomo* (*vale a dire per quanto comporta la sua natura d'uomo*) vede terminato ogni desiderio, e così è beato. E però si dice nel libro di *Sapienzia,* chi *gitta via la Sapienza e la dottrina è infelice;* che è privazione dell'esser felice. Per l'abito della sapienza conseguita

e *beatitudine, beato* e *felice:* ma ciò non toglie che ne tenga ben distinti i concetti, come rilevasi da questo brano medesimo, che si reca appunto in prova di siffatta distinzione.

che s' acquista e felice essere, e contento, secondo la sentenza del Filosofo. Dunque si vede come nell' aspetto di costei delle cose di paradiso appajano . . . . Dove è da sapere che in alcun modo queste cose nostro intelletto abbagliano, in quanto certe cose affermano essere, che lo intelletto nostro guardar non può, cioè Iddio e la eternitate, e la prima materia che certissimamente non si veggono, e con tutta fede si credono essere, e pur quello che sono intendere noi non potemo, e, se non cose negando, si può appressare alla sua conoscenza, e non altrimenti. Veramente può qui alcuno forte dubitare come ciò sia, che la sapienza possa fare l' uomo beato, non potendo a lui certe cose mostrare perfettamente, conciossiachè naturale desiderio sia all' uomo di sapere, e senza compiere il desiderio beato esser non possa. A ciò si può chiaramente rispondere, che il desiderio naturale in ciascuna cosa è misurato secondo la possibilità della cosa desiderata: altrimenti andrebbe in contrario di sè medesimo, che impossibile è: e la natura avrebbe fatto indarno, che è anche impossibile. In contrario andrebbe, chè desiderando la sua perfezione desidererebbe la sua imperfezione, imperciocchè desidererebbesi sempre desiderare, e non compiere mai suo desiderio . . . . Avrebbe anche la natura fatto indarno, perciocchè non sarebbe ad alcuno fine

ordinato; e però l'umano desiderio è misurato in questa vita a quella scienza, che qui aver si può; e quel punto non passa, se non per errore, il quale è fuori di naturale intenzione. . . . . . . Onde conciossiachè conoscere Dio e certe altre cose, come l'eternità e la prima materia, non sia possibile alla nostra natura quello da noi naturalmente non è desiderato di sapere; e per questo è la dubitazione soluta.» (1)

La mente del Poeta appare in queste parole tanto chiara, che non abbisogna di spiegazione. Egli evidentemente ammette che l'uomo sebbene non possa arrivare ad intendere le cose sovra natura (*Iddio, l'eternità*, ecc.), pur tuttavolta questo nè pure egli naturalmente desidera, e per ciò può conseguire contentezza, appagamento e felicità, quando sieno soddisfatti quei ragionevoli desiderii che ha *in quanto ello è uomo.* — Perchè egli volga le sue brame ad oggetti soprannaturali, è mestieri che questi gli sieno pôrti d'altronde, dacchè non li trova nella sua natura; e glieli presenta e manifesta appunto quella virtù, o forza soprannaturale, che da Teologi appellasi *grazia,* la quale per tal modo (come dice lo stesso Alighieri) è quella che *condiziona* l'uomo a cotal visione di cose divine, e lo innalza quindi ad un altra specie di più sublime felicità, che dissi chiamarsi con proprio vocabolo beatitudine.

(1) T. III. c. 15.

E perchè assai diverso è lo stato di semplice naturale felicità da quello di beatitudine, è pure affatto diverso l' atto in cui l' una e l'altra si fondano. Nè l' Alighieri, a chi ben guardi, tralascia di notarlo nelle sue opere.

Si rammenti a tale proposito, che per determinare il concetto della naturale umana felicità, siamo riesciti a conchiudere che essa consiste nell'appagamento prodotto dal massimo bene subbiettivo dell' uomo, il quale alla sua volta non può trovarsi che nel completo e conveniente sviluppo di tutte le sue attività, in capo alle quali deve essere la volontà, libera ordinatrice e moderatrice di tutte le altre. Però dicemmo, che l' esser felice si fonda prima di tutto nella virtù e nella moralità, ossia nel pratico amore del vero conosciuto suggellando questa conclusione colla sentenza dell'Alighieri, che seguendo Aristotele definisce la felicità: « Operazione secondo virtù, in vita perfetta. »

D' onde consegue che la sola contemplazione della verità, quale ci viene fatta conoscere dalla ragione, non basta a render felici, ma ci vuole anche l' adesione intera dell' animo: bisogna che l' uomo voglia anche amare il vero, come è da lui inteso, e vi conformi tutto il suo essere, tutte le opere sue.

Quel vocabolo infatti, *Operazione,* che leggesi nella definizione succitata, spiega abbastanza, che per parlare di felicità conviene

discendere dalla sfera di una semplice intuizione ideale nel campo di un amore *pratico* e reale del vero e del buono.

La teorica invece procede in guisa diversa quando si tratti di felicità soprannaturale.

Il nostro Poeta lo fa avvertire apertamente (aderendo a S. Tommaso, teologo, come dapprima ad Aristotele, filosofo), nel XXVIII del Paradiso, dove, dopo aver notato che gli spiriti in cielo sono beati, perchè si profondano colla loro veduta intellettuale

« Nel Vero in che si queta ogni intelletto. » (1)

soggiunge:

« Quinci si può veder come si fonda
L'esser beato nell'atto che vede,
Non in quel ch'ama, che quello seconda. » (2)

La beatitudine va riposta, secondo il Poeta, primieramente nell'*atto della visione,* anzi che dell'*amore:* vale a dire senz' altro e addirittura nell' intelletto, in modo quindi affatto diverso da quel che accade osservare nell' ordine della felicità naturale.

Che se volessimo indagare la ragione filosofica di cotale differenza non ci riuscirebbe

(1) Parad. XXVIII. v. 108.
(2) Ivi. v. 109, e seg.

difficile lo scoprirla — L' uomo tal quale è, nella sua condizione meramente naturale, ha bensì dinanzi alla mente un lume di ragione che gli mostra l' ordine *obbiettivo* del bene, che gli comanda, ed esige rispetto ed amore; questo bene tuttavia, che gli viene così dimostrato, è *un bene,* ma non *ogni bene:* è però di rincontro a quello, che egli vede soltanto nel campo della idealità, gli si presentano tanti altri beni soggettivi e reali, che lo toccano più da vicino, e che ben più violentemente ne reclamano, e cercano strapparne l' affetto. In una parola, di fronte alla ragione ed al dovere si leva gigante e prepotente l' interesse individuale, che contende alla verità il possesso dell' uman cuore.

Si è in questo fortunoso contrasto che l' uomo usando la forza del suo libero arbitrio, come può sommettere la ragione al talento, così può aderire all' incontro coll' affetto intero dell' animo a quello che è il *vero bene,* che è bene, cioè, non già perchè utile a lui, ma perchè tale riconosciuto dalla ragione nell' ordine universale.

Or si vede, che se egli operando in tal guisa ottiene la propria perfezione e felicità, a ciò è d' uopo il concorso della volontà che colla libera sua elezione anteponga il vero all' utile, il dovere all' interesse: mentre il solo lume dell' intelletto non può costringere l' uomo

a seguire piuttosto l' uno che l' altro bene, l' obbiettivo anzichè il subbiettivo. — Ed è per questo che la felicità naturale ha la sua radice non nella sola intelligenza, ma nell' affetto, ossia nell' atto che liberamente ama e vuole ciò che la mente riconosce per buono ed onesto.

Vediamo adesso come stieno le cose quando si tratti di *felicità soprannaturale.*

L' uomo che abbia raggiunto questo stato è in diretta ed immediata comunicazione coll' Essere divino; egli lo contempla faccia a faccia, come dice la Bibbia, e ne riceve in sè l' azione ed il sentimento. Posta questa condizione di cose lo spirito ha davanti a sè il Bene Assoluto, ossia tutto il bene, fuor del quale, dirò con frase dantesca, *nessun bene si spazia:* egli è quindi impossibile che altro oggetto tragga a sè l' animo e la volontà dell' uomo, il quale non ha più facoltà di scegliere fra beni diversi; perocchè l' Essere che gli si presenta racchiude in sè medesimo ogni maniera di bene. Basta quindi che l' uomo vegga scopertamente l' Assoluto, ossia Dio, perchè la sua volontà sia tosto obbligata e costretta ad amarlo. Essendochè:

« A quella luce cotal si diventa,
Che volgersi da lei per altro aspetto
È impossibil che mai si consenta;

Però che il ben, ch'è del volere obbietto,
Tutto s'accoglie in lei; e fuor di quella
È difettivo ciò che è lì perfetto. » (1)

Ecco perchè felicità soprannaturale si fonda primieramente nella visione intellettiva dell'Eterno Vero.

S'avverta pertanto, che si l'una che l'altra specie di felicità è d'uopo suppongano la moralità, ossia il pratico amore del bene; ma questo appunto nell'ordine meramente *naturale* può essere o non essere congiunto colla rettitudine della ragione, dipendendo dal libero assenso della volontà: mentre nell'ordine *soprannaturale* è così necessaria la congiunzione della moralità col conoscimento del Vero Assoluto, che esso non si può dare affatto, senza che ne conseguiti la morale adesione dello spirito. Si è per ciò che è mestieri accennare alla moralità come fondamento indispensabile della felicità, quando si parla di un modo di essere, nel quale essa può mancare: mentre non ci è altrettanto bisogno di far ciò, quando la condizione stessa in cui l'uomo si trova è siffatta, che importa di necessità l'esser morale: in questo caso di moralità non si parla, non perchè manchi, ma anzi perchè vi si sottointende, essendo impossibile che non vi sia.

(1) Parad. XXXIII. v. 103, e seg.

Il bisogno di procedere passo passo per via d'analisi cercando di sciogliere le obbiezioni man mano che ci si paravano dinanzi, per ottenere in fine una dimostrazione chiara e convincente della teorica del Poeta, ci ha forse un pò ritardati sul nostro cammino; non però lo abbiamo smarrito, chè finora ci siamo appunto occupati a stabilire in generale il concetto di felicità, che vedemmo tener dietro come conseguenza necessaria all' operare virtuoso, di cui viene anche ad essere la giusta rimunerazione. Avvisammo che nella *immortalità* e nella *risurrezione* si trovano quelle condizioni che sole valgono a rendere possibile il conseguimento di tale felicità e rimunerazione, di cui dovemmo riconoscere due specie distinte, a seconda che si riferiscono all'uomo posto in istato naturale, ovvero sopra natura.

Ora, tenendo ferma questa necessaria e fondamentale distinzione, resta che ci rifaciamo sul concetto di felicità, ed esaminiamo, come ed in quali atti si adempia e si estrinsechi. Questo dovrà essere adesso l' oggetto delle nostre ricerche.

VI.

Si è parlato più volte in questo scritto della adesione dell' intelletto e della volontà

al vero ed al bene conosciuto, e se ne è parlato siccome di quella suprema perfezione della umana persona, nella quale è riposta la prima ragione del suo pieno appagamento. Ma non si è detto di più: non si è investigata l'intima natura di siffatta adesione dell'anima alla verità. Ci pare tempo adesso di entrare più addentro nel concetto di felicità, e nelle sue manifestazioni; però e' conviene studiare prima di tutto, e indagare i modi e gli effetti di quell'atto, per il quale l'uomo conosce il vero, gli assente e praticamente lo ama.

Prendiamo le mosse dall'atto intellettivo, onde ha radice e cominciamento di sviluppo l'atto della volontà.

L'intendere è quell'atto, per il quale l'uomo si affisa in una idea, o concetto che gli stà presente dinanzi al pensiero. Dove è da avvertire questo, che ciò non può accadere senza che il subietto intelligente non si trasporti, in quanto è tale, ossia in quanto fa l'atto d'intendere, nell'oggetto conosciuto.

Cosa evidente: però che solo per questo esiste il *conoscere,* perchè cioè, vi ha l'oggetto, ossia *l'essere conosciuto.* Chi adunque intende e conosce (in quanto fa quest'atto) non può esistere che nel suo oggetto, che essenzialmente lo informa. Al di fuori della idea intesa non vi è più intelligenza possibile, perchè è la cosa pensata, è l'idea, che fa essere

il pensiero del soggetto, che insomma lo rende intelligente. L'atto intellettivo quindi viene a collocare il subbietto nel suo obbietto ideale.

Questo è propriamente ciò che avviene sempre nella primitiva ed essenziale intuizione, che costituisce l'intelligenza dell'uomo, ed in tutti gli altri suoi atti intellettivi. Questo è come il primo grado di ciò cui nella scienza ontologica si dà il nome di *inoggettivazione* : colla qual parola vuolsi significare il fatto della inesistenza dell'intelligente nel proprio obbietto.

Fin qua noi vedemmo l'opera dello intendimento; tuttavia il nostro assunto ci chiama a considerare adesso questo fatto della *inoggettivazione,* quando insieme vi concorra anche l'atto della volontà. E siccome la attività del volere rampolla dalla intelligenza, così logicamente consegue, che agli atti della inoggettivazione puramente *mentale* debba seguire una *inoggettivazione morale,* che è il compimento di quella mercè l'amor volontario.

Se il primo grado della inoggettivazione intellettuale abbiamo detto esser quella intuizione, per la quale il subbietto col pensiero si trasporta nell'oggetto, un primo grado di inoggettivazione morale dovremo riscontrarlo in quel collocarsi che fa il soggetto colla sua volontà nell'essere oggettivo. Onde avviene che esso giudica, vuole ed opera in quanto vive in quell'oggetto.

Che cosa fa infatti colui che stima ed ama gli esseri a norma del loro merito, cioè per quel che valgono secondo verità? Non fa altro certamente che spogliarsi di ogni considerazione ristretta alla propria individualità, e si trasporta col suo volere e col suo amore nell' oggetto conosciuto, riguardandolo e stimandolo per ciò che esso è, e per quello che vale nell' ordine universale dell' essere. Da ciò propriamente, ossia da questa inoggettivazione morale, come avverte il Rosmini, dipende quel carattere di *imparzialità* che ciascuno sa doversi trovare in ogni giudizio, perchè meriti nome di *giusto.*

L' uomo onesto e virtuoso, abbiamo detto altrove, deve finire per diventare felice; perocchè la felicità è la naturale rimunerazione della virtù. Or bene, se questa è la radice ed il fondamento di quella, egli è certo che l'uomo già divenuto felice dovrà continuamente durare in atti morali e virtuosi, i quali alla lor volta ne perpetueranno, e ne compiranno la felicità.

Consideriamo ora la condizione di un tal soggetto che del continuo si *inoggettiva moralmente;* e potremo di leggieri rilevare dal suo volto, e da tutta la persona, quasi direi, i tratti della fisonomia dell' uomo felice: e Dante ce ne darà la pittura.

Il perpetuo affisarsi della mente nel vero e della volontà nel bene riveste naturalmente

di un abito di onestà e di saviezza l'anima, che essendo ordinata e paga nelle giuste sue brame, si trova godere di una perfetta calma di spirito. Una dolce serenità d'aspetto si diffonderà per tutta la persona, la quale si parrà quindi ad ogni atto mite insieme e dignitosa.

Tale è la pace in che si vivono gli spiriti che l'Alighieri ci rappresenta nel Limbo, e che noi dicemmo trovarsi in uno stato di naturale felicità. — Quelle grandi ombre

> « Sembianza avean nè trista, nè lieta. » (1)

« Come si conveniva a savii che erano (dichiara giustamente l'egregio ab. Giuliani) i quali delle cose prospere non troppo si allegrano, nè troppo si conturbano per le avverse. » (2)

E dentro poi al *nobile castello*

> « Genti v'eran con occhi tardi e gravi,
> Di grande autorità nei lor sembianti,
> Parlavan rado con voci soavi. » (3)

Su quei volti noi scorgiamo ritratta la nobile elevatezza dell'animo, che poi si rivela in una squisita soavità di parole; le quali sono rare

(1) Inf. IV. v. 84.
(2) Dante spiegato con Dante. Firenze Le Monnier. p. 328.
(3) Inf. IV. v. 112.

però, come tardi gli occhi al movimento; giacchè siccome la fretta toglie *ad ogni atto onestade,* (1) così il multiloquio manifesta leggerezza di spirito, mentre il savio che misura al fine ogni sua operazione è parco nel parlare, perchè non parla che a tempo.

Ma si è principalmente nel tratteggiare la morale fisonomia di Virgilio, che Dante, il quale se lo avea eletto a scorta per giungere a quella pace, che di mondo in mondo andava cercando, ci volle porgere l' *ideale dell' uomo,* ossia di quel più alto grado cui può giungere colle sole sue forze l' umana natura. Virgilio è persona di *somma virtù,* (2) esperto in *ogni scienza ed arte,* (3) vede quanto *può l' umana ragione,* (4) la sua *coscienza è dignitosa e netta,* (5) ed ha sempre sulle labbra il conforto ed il sorriso, (6) — Qual altra maggior perfezione puossi mai pensare in un uomo non sollevato a soprannaturale grandezza?

Pur tuttavolta non è a dissimulare che nel sembiante di quelle ombre apparisce una cotal aria di malinconia, che si rivela da tutto il complesso de' loro atti e de' loro discorsi,

(1) Purg. III. v. 11.
(2) Inf. X. v. 4.
(3) Inf. IV. v. 73.
(4) Purg. XVIII. v. 46.
(5) Purg. III. v. 8.
(6) Inf. e Purg. passim.

che pare anzi si definisca dal Poeta medesimo in quel verso da me sopra citato: *Sembianza avean nè trista nè lieta.*

Come! Se sono felici quelle anime non sono e non debbono anche esser liete? La gioja del volto non è ella l'espressione sincera della contentezza dell'animo? E come può darsi felicità senza questo interno gaudio dello spirito? Questi dubbî (che io immagino sieno sorti nella mente del lettore, come nacquero nella mia,) questi dubbii, dico, qualora non potessero venire rimossi, torrebbero certamente valore alla significazione simbolica di uno stato di naturale felicità, che parvemi doversi dare al *Limbo dantesco.* Però ecco come io mi sono risoluta l'obbiezione.

Innanzi tutto trovo giusta e conforme alla esperienza l'osservazione fatta da un illustre scrittore,(1) che cioè, « la natura dà alla gioja qualcuno de' segni della tristezza, onde si genera quel sentimento che dicesi melanconia. » Ora si rammenti che la felicità di che qui si parla, la felicità che s'appartiene agli spiriti di quel *limbo,* è una felicità che non esce dalla cerchia della natura, e però, se è naturale, anche nella contentezza, un cotal senso di mestizia, non v'ha contraddizione a pensare quelle anime quasi adombrate il volto da una

(1) G. Droz. *Essai sur l'art d'être hereux. Ch. XVIII.*

leggera melanconia, e che pure non cessano per questo dal godere le miti dolcezze di una vita tranquillamente felice. E poi, nol si disse già, che un certo lontano e vago desiderio di un bene infinito ed ignoto ad esse, ma che pur sanno esistere, e cui vorrebbero poter giungere almeno a conoscere, se non vale a turbarle, basta tuttavia a mescere come una stilla d'amarezza nella soavità de' loro cuori?

Ma per Dante v'avea poi nella specialità del caso una ragione di più per tenere siffatta norma nel rappresentarci il contegno ed il sembiante di quelle grandi ombre.

Infatti, egli dovea appresso e più largamente discorrere della beatitudine degli spiriti in cielo. Ora, trattandosi di cosa affatto sopramondana, e di cui l'uomo non ha alcuna esperienza certa, egli sapeva benissimo che non avrebbe potuto descriverla se non con immagini e colori tolti di quaggiù. Era mestieri che alla dipintura di quelle gioje celestiali, ed a significarne il sempiterno riso serbasse tutta l'espressione più viva d'ogni maggior letizia, che gli fosse mai apparsa sulla terra; cotalchè tutto il tesoro del gaudio ei dovea tenerlo da parte, per usarne soltanto a simboleggiare la ineffabile gloria dell'empireo. — Non gli restava quindi a far altro che diminuire alquanto l'esterna manifestazione della felicità naturale, e lasciarla un pò nell'ombra, per dare maggior

lume e risalto a quell'altra, che per essere sovra natura avrebbe altrimenti dovuto intralasciare affatto di descrivere.

Una ragione filosofica adunque, intrinseca al soggetto, ed una ragione d'arte sono quelle che spiegano, a mio avviso, il dubbio proposto; e così ci permettono di tirare innanzi più sicuri nella via che abbiamo a percorrere.

Il fatto della inoggettivazione per altro non si arresta a ciò solo che abbiamo spiegato. Esso prende maggiore importanza, ed apparisce ancor più singolare ne' suoi effetti, quando si consideri un subbietto il quale anzichè trasportarsi coll' atto suo intellettivo e colla volontà in un oggetto ideale, giunga invece ad inoggettivarsi in un' altro subbietto intelligente. — Io posso appunto immaginare che quello che si presenta al mio pensiero sia un *subbietto completo,* un essere intelligente, un'altr' uomo insomma, come son io. Allora la conoscenza che posso avere di questo è ben più perfetta, più intima dirò, e più piena, che non di ogni altra cosa qualunque. Una ed identica è la *natura umana* nell'uno e nell' altro subbietto, per cui io, *uomo,* posso avere del mio simile una cognizione la più prossima a quella che l' esperienza a me dà di me stesso. Per tal guisa l'uomo può rappresentarsi vivamente al pensiero un'altro uomo, e poi spogliandosi di tutti gli accidenti della propria individua-

lità trasportarsi colla sua libera attività nel subbietto rappresentatosi, rivestendo la propria personalità, ossia il *principio* di questa, con tutte le determinazioni della persona dell'altro. L'uno quindi entra e vive intellettualmente nell'altro, e si avvera quel fatto, per il quale il popolo, senza rendersi conto del come la cosa avvenga, ha pure creato da un pezzo una apposita espressione: *mettersi ne' panni, o ne' piedi di qualcuno.* (1)

Questo, come ben si scorge è un secondo grado e più elevato di più perfetta inoggettivazione.

A persone che abbiano raggiunta la loro naturale perfezione non può mancare quell'atto pure della *inoggettivazione subbiettiva,* di cui tenni adesso parola, appunto perchè è propriamente un perfezionamento delle facoltà intellettive.

Dante con quella sua mente perspicacissima vide e notò questo fatto, sfuggito, io credo, a tutti i filosofi che lo precedettero, con quella efficacia di parola, che lo fa sempre trionfare di tutte le difficoltà del pensiero.

Nè altro vuol egli significare, che questo fatto, quando si fa dire da Virgilio (l'uomo, come si è detto, che ei prese a tipo di naturale perfezione):

(1) Veggasi: Rosmini, Teosofia. Vol. II. Sez. III. N. 867, e seg.

« . . . . S'io fossi d'impiombato vetro,
L' immagine di fuor tua non trarrei
Più tosto a me, che quella dentro impetro.

Pur mo' veniano i tuoi pensier fra miei
Con *simile* atto e con *simile* faccia,
Sicchè d'entrambi *un sol* consiglio fei. » (1)

Chi non vede in questi ultimi versi chiaramente espressa quella *similitudine* e medesimezza, per cui il subbietto pensante si identifica nell'altro, e i due si fondono mentalmente in un solo, ciò che è l' effetto della inoggettivazione ? (2)

È per ciò pure che Virgilio legge in volto al Poeta ogni suo pensiero :

« Posto avea fine al suo ragionamento
L' alto Dottore, ed attento guardava
Nella mia vista s'io parea contento.

Ed io, cui nuova sete ancor frugava,
Di fuor taceva, e dentro dicea : Forse
Lo troppo dimandar ch' io fo, gli grava.

Ma quel padre verace, che s'accorse
Del timido voler che non s' apriva,
Parlando, di parlare ardir mi porse. » (3)

(1) Inf. XXIII. v. 25, e seg.
(2) Veggasi Rosmini Teosofia Vol. II. Sez. III. N. 891.
(3) Purg. XVIII. v. 1, e seg.

Lo stesso fatto si ripete altrove con altre parole. È ancora Virgilio che dice al Poeta:

« . . . . Se tu avessi cento larve
Sovra la faccia, non mi sarian chiuse
Le tue cogitazion quantunque parve. » (1)

Ond' è che l' Alighieri esclama in altro luogo:

« Oh! quanto cauti gli uomini esser denno
Presso color che non veggon pur l'opra,
Ma per entro ai pensier miran col senno. » (2)

Anche l' *inoggettivazione subbiettiva* può divenire *morale*: e ciò avviene quando l' uomo « si trasporta in un subbietto morale, cioè dotato di virtù, e non solo ne prende i sentimenti virtuosi col puro intelletto, ma li vuole altresì coll' intendimento pratico, e quindi si assomiglia e conforma liberamente sè stesso a quel subbietto morale in cui si trasporta.» (3)

Gli spiriti *naturalmente* virtuosi e perfetti dovranno quindi inoggettivarsi amorosamente l' uno nell' altro a vicenda, e stretti in vincolo d' affetto ricambiarsi pure a vicenda l' onore e la lode che ciascuno sente di dover tributare alla onestà ed alla giustizia.

(1) Inf. XV. v. 127, e seg.
(2) Inf. XVI. v. 118, e seg.
(3) Rosmini. Teosofia. Vol. II. Sez. III. N. 893.

Si è per questo, io credo, che l' Alighieri dipingendo nella sua Commedia gli illustri personaggi del Limbo, in cui raffigurar voleva la naturale sapienza, ce li mostra in atto di porgere ossequio ed applauso alla virtù.

Quando Virgilio, che s'era mosso a recare ajuto al Poeta nella selva, ritorna in compagnia di lui dentro il primo cerchio, s' ode una voce che grida:

« Onorate l' altissimo poeta:
L'ombra sua torna ch' era dipartita; » (1)

e Virgilio vôlto a Dante soggiunge:

« Però che ciascun meco si conviene
Nel nome che sonò la voce sola,
Fannomi onore, e di ciò fanno bene. » (2)

Questa parola che parrebbe superba, se pronunciata da uomo ancora mortale, non è che semplicemente vera nel regno della immortalità. Quivi lo spirito non più offeso da passione si compiace onestamente del plauso che riceve, perchè giusto, e rimerita pure coloro che glielo danno, perchè *plaudendolo fanno bene.*

Quello che importa ora avvertire pel nostro assunto si è, come per la inoggettivazione

(1) Inf IV. v 80
(2) Ivi v. 91.

l' anima acquisti sempre maggior perfezione, e s' accresca vie più il suo *bene soggettivo.* Coll' inoggettivarsi, lo abbiamo veduto, l' uomo fa suoi i sentimenti particolari di un' altra persona; egli di tal maniera viene a godere anche della perfezione altrui, e così possede non solo tutto il bene suo proprio, ma anche quello de' suoi simili. E questo è il massimo godimento naturale cui possa giungere l' uomo. Chi abbia quindi toccato tal perfezione è naturalmente felice, però che felice è quegli che possiede *tutto il maggior bene che è per lui possedibile* — « Gli esseri intelligenti (scrive il Rosmini).... sono ordinati a stimarsi per quel che sono scambievolmente, ed amarsi, e colla cognizione e coll' amore comunicare sè stessi altrui mutuamente: e in questa comunicazione delle intelligenze fra loro e in questo amore universale stà l' esser felice. »(1) Ed avverte ancora lo stesso filosofo, che in ciò risiede pure la cagione dell' essere la *felicità un premio;* imperocchè « il virtuoso (così egli) contribuisce, quant' è da sè, alla unione ed alla comunicazione intima degli esseri fra loro, ed alla felicità di tutti. Egli è dunque giusto e conveniente ch' egli partecipi da parte sua della beatitudine e della perfezione del tutto di cui si fa autore, ricambiato dal tutto a cui egli

(1) Antropologia. Cap. XII. N. 894.

così aderisce di amore, di comunione, di gaudio. » (1)

I varii passi del poema sovra citati manifestano come Dante abbia intesa ed espressa siffatta teorica. Sono tuttavia cenni fuggevoli e tinte sbiadite: i colori vivaci, e le immagini potenti a rilevare ed a scolpire l'idea, egli le serba per un altro ordine e condizione di cose, chè superano l' ordine e la condizione della natura. Quanto alla *felicità naturale* pare che il Poeta ne parli solo per non lasciare un vuoto, perchè quella sua mente che descrive a fondo lo scibile universo, non vuol nulla dimenticare, affinchè non apparisca incompiuta la sua dottrina. Ma l' intendimento suo, siccome di Poeta cristiano che parla a cristiani, si rivolge tutto e precipuamente all'uomo collocato in istato soprannaturale: però si è nella terza Cantica, dove si discorre della felicità de'beati, che si trova più largamente spiegato il suo pensiero.

(1) Antropologia. loc. cit.

VII.

Quel merito

« Che grazia partorisce e buona voglia, » (1)

cioè a dire, che è frutto del libero arbitrio avvalorato da ajuto soprannaturale, ottiene nel Paradiso la ricompensa di un gaudio che è pure sopra natura, ossia la *beatitudine*, che è

« . . . . . il gran *premio* venturo
A che Dio chiama la *cristiana* prole. » (2)

Il giusto Imperador che lassù regna non lascia venire a sè che le anime già fatte degne per grazia di entrare le soglie del cielo:

« In tutte parti impera, e quivi regge:
Quivi è la sua cittade e l' alto seggio:
Oh! *felice* colui cui ivi elegge. » (3)

Felice, però che il cielo è il luogo *che più della sua luce prende*;(4) luce che lassù *visibile face lo Creatore;* (5) nella qual visione è beatitudine:

(1) Parad. XXVIII. v. 112.
(2) Dante. Son. XLIV. Canzoniere, ed. Fraticelli. Firenze 1861.
(3) Inf. I. v. 127, e seg.
(4) Parad. I. v. 4.
(5) Parad. XXX. v. 100 - 101.

« . . . . si fonda
L' esser beato nell' atto che vede; » (1)

essendo che dice, altrove l'Alighieri, « vedere la verità, e il persuadersene è beatitudine, che è il massimo bene che si gode in paradiso. » (2) Lo spirito umano infatti, come essenzialmente *intellettivo,* dovrà trovare il massimo bene nella contemplazione di Dio che è il *Sommo intelligibile.* (3)

Quivi però si tratta, di visione e di amore soprannaturali: chè la natura non può da sè levarsi tant' alto. Il lume che bea gli spiriti del paradiso è largito dalla grazia divina, *lume gratuito,* lo chiama Dante, che *condiziona le anime a vedere il sommo Bene*; (4) dicendo pure altrove di questa grazia

« Che noi ad essa non potem da noi,
S' ella non vien, con tutto nostro ingegno. » (5)

Abbiamo già innanzi toccata la ragione di tale impossibilità, ossia di questa naturale impotenza dell' uomo. La teorica della inoggettivazione ci offre tuttavolta sotto altra forma

(1) Parad. XXVIII v. 106, e seg.
(2) Conv. T. III. c. 15.
(3) Conv. T. V. c. 22.
(4) Parad. XIV. v. 47.
(5) Purg. XI. v. 8 -9.

spiegata la stessa ragione, ed a tal proposito non so far meglio che citare le parole del Rosmini: « Affine che un subbietto si possa inoggettivare in un altro subbietto, è d'uopo ch' egli si componga quest' altro subbietto in cui si inoggettivi, di quella realità subbiettiva che sente in sè stesso; si componga, dico, coi suoi proprii sentimenti quel *subbietto tipico,* dal quale colla affermazione perviene a concepire lo stesso subbietto sussistente in sè stesso. Ma se il subbietto è Dio stesso, l'uomo ne' suoi sentimenti naturali nulla trova di che possa formarsi un subbietto oggettivo che s' avvicini pure al divino: onde, di nuovo, non è possibile nell'ordine della natura l' inoggettivazione dell' uomo in Dio, come vero subbietto sussistente; e solo è possibile che l'uomo si inoggettivi nell' essere impersonale. Se poi egli giudichi che questo essere in oltre sussista, benchè egli non ne vegga la sussistenza, siffatto giudizio non è inoggettivazione, nè conduce ad essa; perchè il subbietto sussistente gli è talmente incognito, quanto è alla sua positiva natura, che ei non se ne può fare *rappresentazione* di sorte alcuna. » (1)

Ma quello che non sa, nè può operare la sola umana natura diviene possibile coll'ajuto di una forza sopramondana: ed allora si fa

(1) Teosofia. Vol. II. Sez. III. N. 833.

luogo a quella visione ed a quell' amore, ne' quali appunto consiste la *inoggettivazione soprannaturale.*

Di siffatta inoggettivazione che avanza di tanto la ragione naturale, se è impossibile farsi un giusto concetto, si può tuttavia indadagare l'essenza e indovinare gli effetti, argomentando da quanto avviene nell'ordine della natura.

Così fece Dante, che primo ed unico forse tra poeti, ha saputo esprimere condegnamente un fatto così sublime, da togliere ad ogni altro speranza di poter meglio ragionare e descrivere quella sovrumana beatitudine, che imparadisa gli spiriti.

Quando l'uomo è divenuto

« Puro e disposto a salire alle stelle » (1)

allora è a lui così necessario il levarsi in alto alla celeste beatitudine, come ai gravi è necessità lo scendere in basso: e però chi ben guardi non deve ammirar

« Lo suo salire, se non come d'un rivo
Se d'alto monte scende giuso ad imo. » (2)

(1) Purg. XXXIII. v. ult.
(2) Parad. I. v. 137

Il mortale fatto immortale per misterioso modo si *transumana;* (1) così che ne' mirabili sembianti de' beati il Poeta vede

« . . . . . . risplender non so che divino
Che li trasmuta da primi concetti. » (2)

E questa arcana trasformazione deriva da ciò, che tutte le umane facoltà diventano sommamente perfette, e le forze quindi oltremodo maggiori col raggiungere quel termine che Dio avea posto all' uomo in creandolo.

« Molto è licito là che qui non lece
Alle nostre virtù, mercè del loco
Fatto per proprio della umana spece. » (3)

Questo termine di perfezione poi non è altro che il *veder Dio* e il *sentire il Primo Amore.* Or cerchiamo di intendere che cosa sia questa *visione* e questo *sentimento* dell' Essere Assoluto.

È chiaro innanzi tutto non parlarsi qui che di visione intellettuale, chè quella dell' occhio corporeo non ci ha nulla a che fare, se non come metafora. Ora se la visione intellettiva naturale non consiste che in quel lume

(1) Parad. I. v. 70.
(2) Parad. III. v. 60 - 61.
(3) Parad. I. v. 55, e seg.

di ragione, che si palesa alla mente umana quale una semplice idea; la visione soprannaturale di Dio dovrà avverarsi, quando quel lume gli si manifesterà non solo come *idea,* ma come una *reale* sussistenza, un subbietto che gli si farà anche sentire come tale. Dio è l'Essere per sè sussistente, la Verità viva e sostanziale che intende e conosce sè stessa e per dirlo con Dante: *il Primo Vero,*(1) l'*alta Luce che da sè è vera.*(2)

Come adunque il subbietto intellettivo si inoggettiva *naturalmente* nel semplice essere ideale, così quand'egli fornito di più forte pupilla viene sollevato a tanta altezza di perfezione, da esser fatto capace di vedere e sentire l'Infinito, si farà luogo alla inoggettivazione di lui in Dio: che è quanto dire, che egli collocherà sè medesimo nel subbietto Assoluto e vivrà della sua vita.

Dante penetrò colla sua mente questo fatto che si compie lassù al cospetto di Dio: intese questa *soprannaturale inoggettivazione:* volle significarla, e non trovò nel linguaggio addatta espressione, chè gli uomini non aveano potuto creare vocaboli, per dinotare ciò che non erano giunti nè manco a pensare. Egli però non rinuncia alla sublimità del suo con-

(1) Parad. IX. v. 96.
(2) Parad XXXIII. v. 54.

cetto, ma sforza invece e costringe la parola a significarlo. Di là quella novità di forme che egli creò nel linguaggio, e che certo non possono sfuggire a nessun attento lettore della Commedia.

Ecco come egli parla ad una di quelle anime in cielo:

« Dio vede tutto e tuo veder *s' inluja,*
Diss' io beato spirto . . . . . . » (1)

Dove si noti stupendamente espressa in quell'*inlujarsi* la compenetrazione della intelligenza umana nella divina, mentre questa (per i beati) viene ad essere la forma di quella; giacchè Dio fatto visibile non è altro in fine, che il lume stesso di ragione, la *verità,* ma veduta in tutto lo splendore e la pienezza della sua luce. Se nell' ordine della natura noi possiamo conoscere ciò che altro non è, *che un raggio del lume di Dio,* (2) nell' ordine soprannaturale vedremo invece

« Il fonte onde ogni ver deriva. » (3)

(1) Parad. IX. v. 25. — Debbo dire qui per debito di giustizia, che fu il Rosmini, e col Rosmini l' egregio ab. P. Perez con una sua annotazione alla Teosofia, che mi fecero avvertire: in questi ed in altri versi dell'Alighieri accennato così efficacemente il fatto meraviglioso della *inoggettivazione.*

(2) Parad. XXVI. v. 31.

(3) Parad. IV. v. 116.

Dunque, ripetiamolo, come l'intuizione dell'essere ideale è un primo grado di naturale inoggettivazione, la visione di Dio è il grado supremo della inoggettivazione soprannaturale.

In ciò troviamo pure la ragione per la quale i beati possono agevolmente inoggettivarsi gli uni negli altri: perocchè questo, oltre che essere un effetto di perfetta natura, è poi necessaria conseguenza della visione divina.

Dante che aveva accennato (come si vide più sopra) al fatto della inoggettivazione *subbiettiva naturale,* siccome ad uno speciale elemento di felicità, non poteva tralasciar di notarlo in uno stato di maggior perfezione qual è quello de' beati — Di Beatrice che gli scioglie alcuni dubbî senza ch'egli glieli esponga dice:

« Ond'ella che vedea me sì com'io; » (1)

e altrove:

« Io mi tacea, ma il mio disir dipinto
M'era nel viso, e il dimandar con ello
Più caldo assai che per parlar distinto. » (2)

Ond'è che Beatrice indovina ciò che egli pensa:

(1) Parad. I. v. 85.
(2) Parad. IV. v. 10, e seg.

« . . . . Io veggio ben come ti tira
Uno ed altro desìo, sì che tua cura
Sè stessa lega sì, che fuor non spira.» (1)

Fin qui per altro la beata donna non ci apparisce maggior di Virgilio: non abbiamo ancora varcati i limiti della natura. Beatrice vede dentro allo spirito di Dante, indovinandone i dubbî dagli atti del volto o da altre circostanze.

Ma ben più pronfonda ed intera deve essere la inoggettivazione de' beati, perocchè vedendo Iddio scorgono in Lui tutti gli esseri co' loro atti, avendo tutti in Lui la loro suprema ed eterna ragione: in Esso quindi

« . . . . . ogni cosa dipinta si vede. » (2)

Se il Poeta tacendo non lascia scorgere per niuna guisa il suo pensiero, Beatrice ciò nullameno vede quel che le cela il silenzio

« Nel veder di Colui che tutto vede. » (3)

Iddio è uno specchio, dice una di quelle anime a Dante

(1) Parad. IV. v. 16, e seg.
(2) Parad. XXIV. v. 42.
(3) Parad. XXI. v. 50.

ed un' altra:

« . . . . . riguardando nella luce eterna
Li tuoi pensier onde cagioni apprendo. » (1)

In paradiso il Poeta non ha, si può dire, più bisogno di manifestare le sue idee con parole: non è mestieri che egli nè pur apra la bocca, dacchè già i suoi pensieri non appena formati, anzi prima ancora che siano concepiti, sono anche noti e palesi. Per questo i beati non hanno d' uopo d' interrogarlo, nè di intendere i suoi desiderii. — Dall' anima di Adamo si fa dire:

« . . . . . senz' essermi profferta
Da te la voglia tua discerno meglio
Che tu qualunque cosa t' è più certa;

Perch' io la veggio nel verace speglio
Che fa di sè pareglio all' altre cose
E nulla face lui di sè pareglio. » (2)

Da altri poi gli è detto:

« . . . . Se tu vedessi
Com' io la carità che fra noi arde,
Li tuoi concetti sarebbero espressi. » (3)

(1) Parad. XI. v. 20 - 21.
(2) Parad. XXVI. v. 103, e seg.
(3) Parad. XXII. v. 31, e seg.

e altrove Beatrice:

« . . . . Io dico, non dimando
Quel che tu vuoi udir, perch'io l'ho visto
Ove s'appunta ogni *ubi* ed ogni *quando.*» (1)

Così che l'Alighieri, quasi invidiasse a' beati questa sublime facoltà di penetrar dentro agli spiriti, inoggettivandosi in essi, dice ad un'anima

« Già non attendere' io tua dimanda
S'io m'*intuassi,* come tu t'*immii.*» (2)

Questo *intuarsi* e *immiarsi* e *inlujarsi* pajono a molti una di quelle stranezze a cui si lasciano andare talvolta tutti i grandi ingegni. Pochi tuttavia hanno saputo scorgervi per entro la novità e la profondità del concetto: ond'è a dire che non per altro sembrano strani quei vocaboli, se non perchè affatto nuova riesce la cosa che per essi viene significata.

La natura della inoggettivazione subbiettiva soprannaturale trova il suo riscontro nella inoggettivazione naturale. Or come abbiamo

(1) Parad. XXIX. v. 10, e seg.
(2) Parad. IX. v. 80 - 81.

considerato questa non solamente nell' atto dell' intelletto, ma anche in quello della volontà, per cui diventa morale: così altrettanto dobbiamo fare adesso rispetto a quell' altra che è sopra natura; in una parola, alla compenetrazione intellettuale in Dio e nei beati conviene aggiungere l' intimità dell' *amore:* solo rammentando però, che nell' ordine sopramondano questa inoggettivazione morale non va mai disgiunta dalla visione beatifica, perchè ad essa *necessariamente* consegue.

Se Iddio è il Vero

« Di fuor dal qual nessun vero si spazia,» (1)

Egli è pure per ciò stesso quel Sommo Bene

« Di là dal qual non è a che s' aspiri: » (2)

essendo Colui

« Ove ogni ben si termina e si inizia; » (3)

e però alla visione deve seguire l' amore, giacchè questo

(1) Parad. IV. v. 126.
(2) Purg. XXXI. v. 24.
(3) Parad. VIII. v. 87.

« . . . . procede
Da perfetto veder che come apprende,
Così nel bene appreso move il piede. » (1)

Ecco quindi che nella visione si fonda, ma nella carità si compie la beatitudine che imparadisa le anime. Il conoscimento del Sommo Vero genera l'amore del Sommo Bene, il quale non può essere senza gaudio, perciocchè nel vero e nel bene trova appagamento quanto l'anima possede di più nobile ed elevato, l'intelligenza e la volontà; e questo deve poi esser tal gaudio che nessuno lo avanzi in dolcezza, perchè infinito è il Vero ed il Bene che si ama lassù — Il lettore si accorgerà che io non feci che parafrasare que' tre versi sublimi dell' Alighieri, ne' quali accoppiando alla intera verità del concetto lo splendore della immagine, descrisse la genesi e lo sviluppo della beatitudine sempiterna:

« Luce intellettual piena d' amore,
Amor di vero ben pien di letizia,
Letizia che trascende ogni dolzore. » (2)

Per l' amore adunque non altrimenti che per la visione gli spiriti beati vivono di una vita divina, onde si vestono e si informano

(1) Parad. v. v. 4, e seg.
(2) Parad. xxx. v. 40.

della santità dell' infinito sussistente Amore; che è ciò che costituisce quella *soprannaturale inoggettivazione morale,* cui sembra esprimere S. Paolo quando dice: *Chi aderisce a Dio è un solo spirito con Lui.* (1)

Di qua quella perfetta conformità del volere de' beati con quello di Dio, e però così parlano ne' versi dell' Alighieri all' Alighieri medesimo:

« Frate la nostra volontà quieta
Virtù di carità, che fa volerne
Sol quel che avemo, e d' altro non ci asseta.

Se desiassimo esser più superne,
Foran discordi li nostri desìri
Dal voler di Colui che qui ne cerne,

Che vedrai non capere in questi giri;
S' essere in caritate è qui necesse,
E se la sua natura ben rimiri. » (2)

E tal perfetta armonia di voleri col volere eterno e santo di Dio per cento altre guise ed atti diversi si fa palese nel paradiso dantesco. Vediamolo:

(1) I.ª Cor. VI. 17, citato dal Rosmini. Teosofia Vol. II. N. 898.

(2) Parad. III. v 70, e seg.

Dio è *verità*, e quindi le anime beate non possono che volere la verità:

« Che la *verace* luce, che le appaga
Di sè, non lascia lor torcer li piedi: » (1)

« Alma beata non porria mentire,
Però che sempre al Primo Vero è presso. » (2)

Egli è pure *viva Giustizia*, e negli spiriti addolcisce

« . . . . l'affetto sì che non si puote
Torcer giammai ad alcuna nequizia. » (3)

Ma perchè ogni morale perfezione riesce in fine e si compendia nella santità dell'amore, così per l'amore i beati manifestano più chiaramente la lor *somiglianza* con Dio. (4) Quindi la carità de' beati è tale che

« . . . . non serra porte
A giusta voglia, se non come quella
Che vuol *simile* a sè tutta sua corte. » (5)

(1) Parad. III. v. 32 - 33.
(2) Parad. IV. v. 95 - 96.
(3) Parad. VI. v. 122 - 123.
(4) Non a caso dissi *somiglianza* memore di quelle parole dell'Evangelista Giovanni: *Similes Ei erimus, quoniam videbimus Eum sicuti est.*
(5) Parad III. v. 43, e seg.

Tanto poi è questo amore che gli accende, che fanno a gara per soddisfare alle oneste brame del Poeta, e gli favellano con parole di dolcissimo e potente affetto:

« O bene nato a cui veder li troni
Del trionfo eternal concede Grazia,
Prima che la milizia s'abbandoni:

Del lume che per tutto il ciel si spazia
Noi semo accesi; e però se desii
Da noi chiarirti a tuo piacer ti sazia; » (1)

e in altro luogo:

« . . . . Tutti sem presti
Al tuo piacer perchè di noi ti gioi » (2)

anzi per lui ristanno dalle lor danze celestiali dicendo:

« E sem sì pien d'amor, che per piacerti
Non fia men dolce un poco di quïete » (3)

Di guisa che, soggiungono que' beati, sarebbe contro natura per noi, e non possibile quindi, il rifiutarci ai tuoi desiderii:

(1) Parad. v. v. 115, e seg.
(2) Parad. VIII. v. 32 - 33.
(3) Parad. VIII. v 38 - 39.

« Qual ti negasse il vin della sua fiala
Per la tua sete in libertà non fora,
Se non come acqua che al mar non si cala. » (1)

Qui giova che il lettore si rammenti, come il Poeta accenni nel Limbo alla esterna manifestazione della naturale rettitudine, la quale si dipinge sul volto delle Grandi Ombre con una tranquilla serenità d' aspetto, che è segno di stato felice; ma la beatitudine deve certamente palesarsi con tratti più vivi e giocondi. Dante ci fa conoscere, anche per questo riguardo, di quanto si differenzii l'una dall'altra specie di felicità. Più avanti ci toccherà far ciò avvertire più distesamente, ora bastino questi versi:

« E vedea visi a carità suadi,
D'altrui lume fregiati e del suo riso,
Ed atti ornati di tutte onestadi. » (2)

VIII.

Nella visione divina scorgemmo la ragione della reciproca inoggettivazione intellettiva dei beati fra loro, così nell'amore divino è da

(1) Parad. x. v. 88, e seg.
(2) Parad. xxxi. v. 49, e seg.

riporre il principio della inoggettivazione morale fra i beati medesimi:

« . . . . Amore
Acceso di virtù sempre altri accese,
Pur che la fiamma sua paresse fuore. » (1)

Per essa il volere di ciascheduno, perchè conforme a quello di Dio, diventa a vicenda il volere di tutti, così che, restando intera la personalità individuale di ognuno. si ottiene per altro una perfetta uniformità di voleri, onde si compie quella armonia, che è *ultimo suggello della beatitudine.* Non fo che ripetere quanto l' Alighieri dice per bocca di quelle anime celestiali:

« Anzi è formale ad esto beato esse
Tenersi dentro alla divina voglia,
Per che una fansi nostre voglie stesse.

Sì che, come noi sem di soglia in soglia
Per questo regno a tutto il regno piace,
Come allo Re che in suo voler ne invoglia.

In la sua volontade è nostra pace
Ella è quel mare al qual tutto si move
Ciò che Ella cria e che natura face. » (2)

(1) Purg. XXII. v. 10, e seg.
(2) Parad. III. v. 79, e seg.

Varietà dunque che si accorda nella *unità* è suprema ragione di *beatitudine,* come è la sostanza di ogni *bellezza,* e la forma dialettica di ogni *discorso.* Sono paralleli questi di concetti che non vanno dimenticati, perocchè queste rispondenze, mentre segnano la parentela, anzi la fratellanza delle idee, accennano alla identità del principio su cui si fondano; onde si ha la riprova della loro verità, perchè il vero è sempre *uno* nella *moltiplicità* delle cose.

Nè Dante si accontentò di chiarirla per via di discorso questa medesimezza delle anime che si unificano nella carità, ma volle anche renderla viva e spiccata per mezzo di una immagine così nuova, che nessuna fantasia, egli dice, ha mai saputo crearla. — Un coro di beati nell' astro di Giove va disponendosi in forma di aquila, (*il santo augello*): que' mille spiriti parlano al Poeta, ma tutti parlano con una sola favella, e quasi fossero uno spirito solo, come una sola era *la bella immage dell' anime conserte:*

> « Io vidi ed anche udii sonar lo rostro,
> E sonar nella voce ed *Io* e *Mio*,
> Quand' era nel concetto e *Noi* e *Nostro.* » (1)

E a farne meglio comprendere tutta la pienezza del suo pensiero aggiunge similitudine a similitudine, e scrive:

(1) Parad. XIX v. 10, e seg.

« Così un sol calor di molte brage
 Si fa sentir, come di molti amori
 Usciva solo un suon di quella immage.

Ond' io appresso: O perpetui fiori
 Dell' eterna letizia, che pur uno
 Sentir mi fate tutti i vostri odori. » (1)

Dissi che in questo amoroso accordo nel quale si uniscono gli spiriti celesti, trasfondendosi gli uni negli altri a vicenda, è il *suggello* della beatitudine, e dovea dire, che è un perpetuo accrescimento di beatitudine, che tiene dell' infinito.

La carità è una forza che rapisce a sè il bene, con una attrazione che diventa sempre più possente, perchè inesauribile l' oggetto cui si volge. È un concetto nobilmente espresso dall' Alighieri:

« Quello infinito ed ineffabil Bene
 Che lassù è, così corre ad amore,
 Come a lucido corpo raggio viene.

Tanto si dà, quanto trova d' ardore,
 Sì che quantunque carità si stende,
 Cresce sovr' essa l' eterno valore. » (2)

(1) Parad. XIX. v. 19, e seg.
(2) Purg. XV. v. 67, e seg.

Nel raggio della grazia s' accende

« Verace amore, che poi cresce amando. » (1)

Ora ciascuno de' beati oltre al suo proprio vede anche il bene degli altri, quindi la sua carità si move ad amare e godere anche di questo; e però il suo godimento s' accresce, e siccome ciò che avviene in uno, avviene in tutti, per identità di ragione, così di questo bene accresciuto godono del pari tutti gli altri spiriti beati, che per l' amore comunicano con esso. Ond' è che anche il loro gaudio pure si accresce, per accrescere poi quello di ciascheduno con perpetua vicenda. Ascoltiamo Dante:

« E quanta gente più lassù s' intende
Più v' è da bene amare, e più vi s' ama,
E come specchio l' uno all'altro rende. » (2)

Per questo il Poeta vide in cielo quelle

« . . . . . . cento sperule che insieme
Più s' abbellivan coi mutui rai: » (3)

ed ecco ancora come riesce chiaro che in paradiso,

(1) Parad. x. v. 84.
(2) Purg. xv. v. 73, e seg.
(3) Parad. xxii v. 23 - 24.

« . . . . . . quanto si dice più lì nostro
Tanto possede più di ben ciascuno,
E più di caritade arde in quel chiostro ; » (1)

onde non è più a meravigliare,

« Com' esser puote che un ben distributo
I più posseditor faccia più ricchi
Di sè, che se da pochi è posseduto. » (2)

Questa dottrina è conforme alla tradizione teologica. Il Tommaseo nel suo celebre commento cita a questo proposito molte autorità di Padri e Dottori: per noi basti riferire i due passi seguenti: «La creatura spirituale (dice S. Agostino) ha giunta estrinseca di beatitudine da questo che l'un l'altro si veggono e godono della mutua compagnia.» E la Somma: «Non è richiesta di necessità la Società d'amici a beatitudine, perchè l'uomo ha tutta la pienezza della sua perfezione in Dio: ma al ben essere della beatitudine aggiunge siffatta società. » (3)

Dopo ciò io vorrei dire, che la beatitudine d' ogni anima santa possiamo rappresentarcela come il prodotto della beatitudine di tutte

(1) Purg. xv. v. 55, e seg.
(2) Purg. xv. v. 61, e seg.
(3) Tommaseo. *Commedia di Dante Alighieri. Discorso aggiunto al C. XIV. del Purg.*

le altre, moltiplicato per *l' infinito*, (direbbero i matematici). — Qui, io credo, che la teorica della beatitudine tocchi il suo più alto punto; giacchè, parmi, non si possa nè immmaginare, nè volere pienezza di gaudio più perfetta e più sublime.

Questo ch'io dissi però, va inteso quanto alla essenza ed alla estensione, ovvero anche quanto alla intensità ed al grado? Ecco una domanda che ci conduce a considerare nuovamente nella felicità e nella beatitudine il concetto di *premio*, o di *rimunerazione*.

Da per tutto in cielo è beatitudine:

« Ivi è perfetta, matura ed intera
Ciascuna desianza; . . . . (1)

dunque

« . . . . ogni dove
In cielo è paradiso . . . . (2)

Ma per tutti egualmente?

Quando solo si rammenti che la beatitudine per l'uomo libero è un premio, si deve rispondere esser d'uopo che ella sia in proporzione del merito, che è prodotto dal libero arbitrio

(1) Parad. XXII. v. 64 - 65.
(2) Parad. III. v. 88 - 89.

e dalla grazia — La beatitudine per tutti si fonda (come dicemmo più volte) nella visione, ma il diletto di ciascheduno è tanto,

« Quanto la sua veduta si profonda
Nel vero in che si quèta ogni intelletto.» (1)

e poi,

« . . . del vedere è misura mercede
Che grazia partorisce e buona voglia,
Così di *grado* in *grado* si procede.» (2)

e siccome.

« . . . . la grazia
Del Sommo Ben d' un modo non vi piove,» (3)

così gli spiriti

« . . . . Differentemente han dolce vita
Per sentir più e men l' eterno spiro.» (4)

A' buoni poi è sempre cagione di gaudio tutto ciò che consuona a giustizia, e però essendo giusta questa differente misura di

(1) Parad. XXVIII. v. 107 - 108.
(2) Parad. XXVIII. v. 112, e seg.
(3) Parad. III. v. 89 - 90.
(4) Parad. IV. v. 35 - 36

beatitudine, che risponde a diversità di merito, così questa medesima diversità è per i beati nuova fonte di gioja: sono essi che il dicono:

« Ma nel commensurar de' nostri gaggi
Col merto è parte di nostra letizia,
Perchè non li vedem minor, nè maggi. » (1)

Ed ecco qui una nuova armonia di paradiso, soggiungono quell'anime, mentre siccome

« Diverse voci fanno dolci note,
Così diversi scanni in nostra vita,
Rendon dolce armonia fra queste ruote. » (2)

Ognun sa che Dante assegna ai beati differenti sedi nel cielo, collocando nella più eccelsa la Vergine, che *nella faccia a Cristo più s' assomiglia*, (3) e in quelle via via più lontane e più basse gli altri spiriti eletti. Volle con questa differente prossimità al centro della luce divina significare, per via di una immagine sensibile, il diverso grado di eccellenza nella santità e nella beatitudine, perciocchè essa è tanta, quanta è la visione dell' *Eterno Sole*.

Ma se la beatitudine ha ragione di premio, onde viene con giusta misura rimunerato chi

(1) Parad. VI. v. 118, e seg.
(2) Parad. VI. v. 124, e seg.
(3) Parad. XXXII. v. 85 - 86.

operò la virtù in un ordine soprannaturale, è a dirsi altrettanto anche della felicità naturale, la quale è appunto premio a naturale virtù, che ricompensa in proporzione del bene operato.

Dante non se ne scorda: e vediamo ch'ei pone in sito più distinto pure nel Limbo quelle anime che per opere egregie si meritarono maggior onore nel mondo — Fra quella innumerevole turba

« E d'infanti e di femmine e di viri (1)

si trova separata

« In luogo aperto, luminoso ed alto » (2)

una schiera di personaggi più illustri; onde alla inchiesta del Poeta, che si fece a domandare

« Questi chi son ch'hanno cotanta orranza,
Che dal modo degli altri li diparte, » (3)

risponde Virgilio:

« . . . . L' onrata nominanza,
Che di lor suona su nella tua vita,
Grazia acquista nel ciel che sì li avanza. » (4)

(1) Inf. IV. v. 76, e seg.
(2) Inf. IV. v. 30.
(3) Inf. IV. v. 116.
(4) Inf. IV. v. 74, e seg.

E fra quegli stessi personaggi v' ha una gerarchia ed una gradazione di onore. Sopra gli eroi ed i re stanno i filosofi, e tra questi è serbato un seggio più elevato al *Maestro di color che sanno*, a Socrate ed a Platone.(1) — A maggior merito maggior premio; è legge di giustizia, che vuol esser serbata da per tutto.

Come segno poi di speciale distinzione, per significare la miglior sorte di quelle anime, Dante prese la *luce*, onde ci si illumina innanzi agli occhi il prato di *fresca verdura* e il *bel fiumicello*. È una scena tranquilla di naturale dolcezza tutta propria a ritrarre l'immagine di naturale felicità. Giacchè v' ha in noi un intimo e misterioso accordo fra gli interni affetti dello spirito e i sentimenti esteriori, per cui da questi prendiamo le forme ad esprimere i diversi atti di quelli. Per ciò ad ogni uomo il dolce è simbolo di piacere, come l' amaro è del dolore: il vizio pute quale lordura, e a guisa di fiore olezza la virtù: per questo si dicono tenebre dell' intelletto l' ignoranza e l' errore, alla stessa guisa che la verità ci brilla siccome splendore di luce; nella musica si riflette l'armonia dell' anima che gode, del pari come le grida discordi esprimono l' affanno di chi soffre.

(1) Veggasi il IV. dell' Inf. v. 120, e seg.

Quel lume pertanto, che diradava (al dire di Dante) le tenebre del Limbo, l' amenità del sito, la soavità delle parole, la calma dell' aspetto, potevano e doveano essere opportune e bastevoli per ispiegare la condizione felice delle anime oneste : ma ad esprimere la beatitudine soprannaturale, ossia la sicura perpetuità di ogni maggior gaudio nella pace soavissima della visione di Dio, richiedevansi altri colori ed altro pennello. Tutte le immagini più gaje, che possano mai dare una idea de' più nobili entusiasmi del cuore nella pienezza del sentimento e della vita, tutte, il divino Poeta, or disgiunte ora insieme intrecciate, le adoperò a disegnare il suo Paradiso. Sono canti di ineffabile armonia, sono rapide e leggerissime danze, sono volti d' ognor crescente bellezza, sono sfavillanti splendori che rendono manifesto il tripudio santo di quelle anime beate. Egli ci fa vedere

« Li santi cerchi mostrar nuova gioja
Nel torneare e nella mira nota; » (1)

ed è nota di

« . . . . tal melodia
Che ad ogni merto saria giusto muno; » (2)

(1) Parad. XIV. v. 23 - 24.
(2) Parad. XIV. v 32.

altrove poi ci descrive

« . . . . , la gloriosa rota
Moversi, e render voce a voce in tempra
Ed in dolcezza, ch' esser non può nota

« Se non colà dove il gioir s' insempra. » (1)

Poscia è Gabriele che, aggirandosi intorno a Maria, canta in guisa che

« Qualunque melodia più dolce suona
Quaggiù, e più a sè l'anima tira,
Parrebbe nube che squarciata tuona,

« Comparata al sonar di quella lira,
Onde si coronava il bel zaffiro,
Del quale il ciel più chiaro s' inzaffira. » (2)

Il canto poi, che è effetto naturale di gaudio, del quale è la più gentile espressione, diventa alla sua volta causa di nuovo gioire, come avvertimmo dover necessariamente accadere d'ogni bene fra i beati. Tale è il concetto che chiaro rilevasi da questi versi:

(1) Parad. x. v. 145, e seg.
(2) Parad. xxiii. v. 97, e seg.

« Rispose alla divina cantilena
Da tutte parti la beata Corte
Sì ch' ogni vista sen fe' *più serena.* » (1)

Tuttavia si è la *luce* che l'Alighieri fa sempre in ispecial modo interprete e manifestatrice di tutte le gioje celestiali; la luce col suo splendore e col suo ardore, perchè in quegli spiriti sovrabbonda il caldo dell'affetto e la chiarezza del vero, di cui è Iddio l' unica fonte, *Primo foco d' amore*, e *Prima luce.* (2)

Ecco come uno de' beati spiega la ragione dell' intimo accordo che è tra il gaudio della visione e lo splendore:

« Luce divina sovra me s' appunta
Penetrando per questa, ond' io m' inventro,

« La cui virtù con mio *veder* congiunta
Mi leva sopra me tanto, ch' io veggio
La somma Essenzia dalla quale è munta

« Quinci vien l' allegrezza, ond' io fiammeggio,
Perchè alla *vista* mia, quant' ella è chiara
La *chiarità della fiamma* pareggio. » (3)

La chiarezza di quella veste di luce, onde appajono cinte le anime in paradiso, è dunque

(1) Parad. XXXII. v. 97, e seg.
(2) Parad. III. v. 69, e XXIV. v. 153.
(3) Parad XXI. v. 85, e seg.

in proporzione della carità, la quale poi è alla sua volta proporzionata a quella visione dell'eterno Vero che è loro per grazia largita:

« La sua chiarezza seguita l' ardore,
L' ardor la visione, e questa è tanta
Quant' ha di grazia sovra suo valore » (1)

Quando cresce la visione conviene pure

« Crescer l'ardor che di quella s'accende,
Crescer lo raggio che da esso viene. » (2)

La luce è quindi in cielo segno e misura del gaudio, nella stessa maniera che qui in terra è il riso, e come della tristezza è il bujo d'inferno:

« Per letiziar lassù fulgor s' acquista
Siccome riso qui: ma giù s' abbuia
L'ombra di fuor, come la mente è trista. » (3)

Perciò dal vario brillare di *quegli splendori* ne argomentava il Poeta l'allegrezza e l'affetto:

« Come si vede qui alcuna volta
L' affetto nella vista, s' ello è tanto
Che da lui sia tutta l' anima tolta

(1) Parad. XIV. v. 40, e seg.
(2) Parad. XIV. v. 50 – 51.
(3) Parad. IX. v. 70, e seg.

Così nel fiammeggiar del fulgor santo
A cui mi volsi, conobbi la voglia
In lui di ragionarmi ancora alquanto:» (1)

e in altro luogo:

« Ed ecco un altro di quegli splendori
Vêr me si fece, e il suo voler piacermi
Significava nel chiarir di fuori;» (2)

e ancora:

« Che più e tanto amor quinci su ferve,
Sì come il fiammeggiar ti manifesta.» (3)

Chi è più presso a Dio più prende della sua luce, ed è più beato; de' nove cori degli angeli

« . . Quello avea la fiamma più sincera
Cui men distava la favilla pura.» (4)

Nè per altra cagione l' Alighieri ci fa notare che Beatrice appariva più lucente e più bella mano mano che s' appressava all'empireo; ond' egli prende anzi da ciò occasione per

(1) Parad. XVIII. v. 22, e seg.
(2) Parad. IX. v. 13, e seg.
(3) Parad. XXI. v. 68 - 69.
(4) Parad. XXVIII. v. 37 - 38.

dire, come ei si accorgesse del suo salire passando dall' una all' altra sfera. — Già entrando in Mercurio la sua Donna *tramuta sembiante*, e la vede

« . . . . : . . . . sì lieta,
Come nel lume di quel ciel si mise
Che più lucente se ne fe' il pianeta. » (1)

Indi sale nella sfera di Venere:

» Io non m'accorsi del salire in ella:
Ma d'esservi entro mi fece assai fede
La Donna mia, ch' io vidi fur più bella. » (2)

Giungono insieme nel Sole e colà esclama:

« Oh! Beatrice, quella che si scorge
Di bene in meglio sì subitamente,
Che l'atto suo per tempo non si sporge,

« Quant' esser convenia da sè lucente: » (3)

se dovea vincere come per lo innanzi il fulgore dell' astro al quale s' era levata. Entrato il Poeta nel pianeta di Marte ci vuole ricordare

(1) Parad. v. v. 94, e seg.
(2) Parad VIII. v. 13, e seg.
(3) Parad. x. v. 37, e seg.

che il piacer santo di mirar Beatrice ognora più bella si fa pur sempre maggiore d' ogni altro,

« Perchè si fa, montando, più sincero. » (1)

Poi si accorge che si è levato a più alto cielo, cioè a quello di Giove,

«Veggendo quel miracolo *(Beatrice)* più adorno;» (2)

perciocchè erano

« . . . . le sue luci tanto mere,
Tanto gioconde, che la sua sembianza
Vinceva gli altri . . . . » (3)

In Saturno poi Beatrice sfavillerebbe di tanta luce, che l'occhio di Dante non varrebbe a sostenerla, se non si velasse alquanto: però così Ella:

« . . . la bellezza mia, che per le scale
Dell' eterno palazzo più s' accende,
Com' hai veduto, come più si sale,

« Se non si temperasse, tanto splende,
Che il tuo mortal potere al suo fulgore
Sarebbe fronda che tuono scoscende. » (4)

(1) Parad. XIV. v. 139.
(2) Parad. XVIII. v. 63.
(3) Parad XVIII. v. 55, e seg.
(4) Parad. XXI. v. 7, e seg.

Nella ottava sfera Beatrice appare tanto ridente e bella, che non vi è più parola che valga a descriverla pienamente:

« Pareami che il suo viso ardesse tutto,
E gli occhi avea di letizia sì pieni,
Che passar si convien senza costrutto. » (1)

La sua bellezza però cresce ancora nel nono cielo, poichè si mostra adorna di sì lieto riso

« Che Dio parea nel suo volto gioire. » (2)

Finalmente nell'empireo diviene tanto sublimamente bella, che tutto insieme quello che il Poeta n'ebbe a dire fin qua non basterebbe ad adombrarla; non vi è che Dio che tutta la intenda:

« Se quanto in fino a qui di lei si dice
Fosse conchiuso tutto in una loda,
Poco sarebbe a fornir questa vice.

La bellezza ch' io vidi si trasmoda
Non pur di là da noi, ma certo io credo,
Che solo il suo Fattor tutta la goda.

. . . .
. . . .
. . . .

(1) Parad. XXIII. v. 22, e seg.
(2) Parad. XXVII. v. 105.

« Ma or convien che il mio cantar desista
Più dietro a sua bellezza, poetando
Come all'ultimo suo ciascuno artista. » (1)

Ed anche a me arrivato a questo punto tocca dire altrettanto. Anch'io fissando adesso la mente in quel tipo ideale che mi balenava al pensiero, quando mi posi a discorrere di così alto subbietto, m'accorgo che non giunsi a dire nè quanto, nè come avrei prima voluto ed inteso. Ma veggo altresì che, pur volendo, alle mie forze non sarebbe concesso tentare più oltre, e però io pure desisto, lasciando al lettore di meditare più addentro nelle arcane bellezze di quel volume, dove si scorge tutta la teorica dell' Alighieri intorno alla felicità del premio eterno che i buoni attende.

Dico, che lascio volentieri il lettore a questa meditazione, però che non possa io dubitare ch'ei non s' avvegga della importanza gravissima di tale argomento. — Della felicità tutti al mondo si preoccupano, ed a ragione. Assai rileva quindi conoscere qual sia, e dove sia, chè le apparenze spesso fanno illusione alla mente ed al cuore.

Dante mette la *felicità* d' accordo colla giustizia e colla *virtù* di cui riesce il compimento; ond'è che la *bontà* diventa cagione di

(1) Parad. XXX. v. 16, e seg.

bene, come le parole stesse dicono che deve essere: quindi la felicità è *premio* alla virtù. E premio diverso poi secondo che la virtù fu naturale soltanto, o sopra natura, quale può praticarla il Cristiano; d'onde poi la distinzione tra felicità e beatitudine, che salva da ogni accusa di ingiusta ed assurda la dottrina della Chiesa sulla condizione futura degli infedeli, non colpevoli. E dall'insegnamento della Chiesa prendendo il domma della risurrezione, rende Dante più chiaro e persuasivo quello dell'immortalità delle anime: più intelligibile quindi la loro felicità. La quale poi studiata nella sua natura, e ne' suoi atti, si vede consistere nell'appagamento prodotto dal possesso del proprio bene, e di quello degli altri per mezzo di un vicendevole affetto, di cui è vincolo la verità eterna, o semplicemente intesa e veduta nell'idea, ovvero percepita nella sua reale sussistenza, come avviene ai beati; tuttavia sempre in varia misura a seconda del merito, di cui essa è la rimunerazione; e quindi con differente maniera di gaudio, che pure differentemente deve in ciascheduno manifestarsi.

Ecco in breve raccolte le fila del mio discorso che racchiude tutta la teorica dantesca su tale soggetto. Ma non so tacere che dettandolo mi cadde spesso in pensiero una obbiezione che accennerebbe quasi alla inutilità di siffatto studio, mentre si dirà da taluno, che

infine tutta questa teorica dantesca non è altro che la teorica degli scolastici, cioè di una filosofia abbastanza nota per credere di doverne ripetere gli insegnamenti, e di una filosofia poi, che come suol dirsi ha fatto il suo tempo.

Questa è tale obbiezione che scalza siffattamente la base del mio lavoro, che, parrebbe, avrei dovuto ribatterla fin dalle prime per non perder tempo ad innalzare un edificio sull'arena.

Ma siccome penso che ogni discreto lettore avrà aspettato a pronunciare il suo giudizio, quando sarà giunto al termine, così anche qui la risposta può valere per chi la voglia ascoltare.

Sì Dante è *scolastico,* perchè anch' egli uomo del suo secolo, di un secolo cioè, che riveriva in filosofia l' autorità di Aristotele, come quella di un sommo maestro, e quella del domma rivelato, come di una verità che dopo averne, a così dire, accertate le credenziali, veniva posta fuori di discussione, senza però godere per questo meno di libertà, che non ne abbiano o non credano di averne oggi i discepoli di Hegel o di Comte.

Non è dunque, nè può essere questione qui di nome o di sistema; è questione di verità e di ragionevolezza. Questa teorica scolastica di Dante è vera? è giusta? è conforme a ragione? o no? — Se no, è da rifiutarsi, non perchè vecchia, ma perchè falsa: se poi sì, allora si tenga cara, come si tien cara la verità

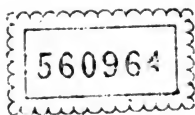
la quale non *ha mai fatto il suo tempo*, perchè eterna, di jeri d' oggi e di tutti i secoli. Nè al ripetere ancora adesso tale teorica si oppone, che ella sia già nota ad ogni studioso di filosofia, però che appunto l' esser nota non basta, ma deve essere persuasa e creduta; ed a ciò torna senza dubbio opportuno richiamarne gli argomenti, aggiungendovi a continua conferma l' efficacia della autorità di un ingegno qual è quello di Dante, cui seppe inspirare una poesia così eletta, così potente, così sublime. Oh! potesse il mio studio sul divino Poema aver persuaso colla evidenza della ragione e colla autorità di quel Sommo la vera dottrina della felicità, che solo in meditandola mette nell' anima tanta dolcezza, che ne fa quasi anticipare il godimento: ed è pur questo nuovo argomento di verità, perciocchè il cuore ha anch' esso le sue ragioni.

INDICE

14*

560964

ERRATA			CORRIGE
A pag. 41	linea 2	- di essere, di bene	- di essere e di bene
» 43	» 17	- porgendoli	- porgendogli
» 80	» 21	- condizione;	- condizione,
» 123	» 1	- basti l'essere	- basti l'essere virtuoso per essere
» 166	» 7	- è però	- e però

134
138
140
153
155
181
210

19
32
40
44
47
57
60
69
78
107
108
112
114
131